

المنهجية العلمية

نظرة في المذهب البلورالي

حيدر حب الله

الغدير
بيروت - لبنان

التعددية الدينية نظرة في المذهب البلورالي

تأليف: حيدر حب الله

الغدير
بيروت - لبنان

انسانيون

تجمع فكري سياسي عراقي

الغدير للدراسات والنشر

حارة حريك - بناية البنك اللبناني السويسري

هاتف ٦٤٤٦٦٦ / ٠٢ - ٥٥٨٦١٥ / ٠١ - ٦٧٣٦٠٤ / ٠١

ص.ب ٥٠ / ٢١ - بيروت - لبنان

E-mail: algadeer@inco.com.lb

■ الحقوق جميعها محفوظة ■

لمركز الغدير للدراسات الإسلامية

ولا يحق لأي شخص، أو مؤسسة، أو جهة،

إعادة طبع الكتاب أو ترجمته إلا بترخيص من الناشر

الطبعة الأولى

١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة الكتاب

البعد المنهجي في الدين هو اليوم من أكثر الأبعاد إثارة وجدلاً وجاذبية، كما أنه من أكثرها أهمية وحساسية نظراً لتأثيراته الشاملة على الفكر الديني كله، فالفكر الديني اليوم محتاج إلى محاولات تأصيل منهجية بالدرجة الأولى، والإصلاح المنهجي هو الوحيد تقريباً القادر على تقديم ضمانات أكثر وضوحاً في عملية تحسين الفكر والمعرفة، بدلاً من القيام بإصلاحات فوقية قد تقضي أحياناً إلى شيء من تسطيح الوعي الديني والاستغراق في المظاهر دون الجوهر.

إن ما يميز الدراسات المنهجية عن غيرها هو خصيصة التأسيسية فيها؛ فالبحث المنهجي هو دائماً بحث تأسيسي كما أنه بحث بنوي، وطبيعة المعرفة الإنسانية تستدعي نوعاً من الترقبية بين الأبحاث المنهجية وغير المنهجية؛ إذ تقع الأبحاث المنهجية في الدرجات الأولى من سلم الرتب العلمية، ومن هنا فإن إجراء مسح شامل للبنى التحتية المنهجية في المعرفة الدينية وإعادة بلورة هذه البنى وفق الوضعيات الحديثة المقبولة للفكر البشري يقف في طليعة التحديثات

الفكرية التي تتطلبها المعرفة الدينية باستمرار كأي معرفة قابلة للنمو والتقدم، سيما وأن اللغة الدينية وفق بعض النظريات هي لغة رمزية بدرجته من الدرجات وبمعنى من المعاني، وهي لغة تستبطن الكثير من القابليات المفتوحة للمعارف المتنامية.

موضوع التعددية الدينية - بقطع النظر عن مدى الصوابية فيه - هو من أبرز الموضوعات المنهجية في البناء المعرفي الديني؛ إذ إنه يحدّد قبل كل شيء الموقع والقيمة الذين تتبوّهما هذه المعرفة في منظومة المعارف والعلوم، كما يؤمّن الأرضية الأساسية للاعتراف بالآخر الديني مما من شأنه أن يهيء البناء التحتي للتعليش الديني ولحوار الديني أيضاً، الأمر الذي يعد اليوم بالخصوص من الضرورات التي لا بد أن تتكاتف كل الأديان على أساسها أمام مظاهر من قبيل العولمة واللابالية واللاإنتماء والتعليب الفكري الذي تقوده بالخصوص الآلة الإعلامية الجبّارة والقاهرة والتي تبتلع اليوم مجتمعات بأكملها.

وقد ظهرت في الفترة الأخيرة دعوة بل ومحاولة لتأسيس علم جديد في الدائرة الإسلامية يحاول اجتذاب أكثر البحوث المنهجية الحسّاسة والمعاصرة، وقد سمي هذا العلم بفلسفة الدين، ويركّز هذا العلم على الموضوعات التي تعمل على قراءة الدين قراءة محايدة للتوصل إلى نتائج قادرة على التحكم لاحقاً في نمط التفكير الديني كله أو لا أقل أغلبه، وقد ظهر إلى جانب هذا العلم علم آخر أو لا أقل

دعوة إلى علم آخر ألا وهو علم الكلام الجديد الذي يحاول أن يطرح الإشكاليات التي تمسّ الدين في صميمه والتي يمتاز أغلبها بالحدائثة والجدة نظراً لتولّدها بفعل النمو الهائل للعلوم الطبيعية والإنسانية في القرون الأخيرة.

وبغضّ النظر عن الخلط المنهجي والموضوعي الحاصل أحياناً بين هذين العلمين فإننا نرى أنّ موضوعة التعددية تتدرج بالدرجة الأولى في علم فلسفة الدين من دون أن يكون هناك مانع من اندراجها من نواحي أخرى في علوم أخرى أيضاً، لا سيما علم الكلام على ما سوف نوضحه أثناء البحث إن شاء الله تعالى.

ومن هنا فإن هذا البحث يعد من ناحية تصنيفية جزءاً من علم فلسفة الدين بالمعنى المتداول للاصطلاح، وإنما نلقت النظر إلى ذلك لكي لا يحدث أي تشويش في قراءة مضمون هذا البحث من جهة وإيماناً من الكاتب بضرورة أن يكون هناك جهد عام يسعى إلى إدخال الدراسات الحديثة التي ما تزال متفرقة وغير منتظمة العقد في إطار علم من العلوم القادرة على استيعابها من جهة أخرى، وبالتالي الحدّ من الانفلات المنهجي من جهة ومنح الصفة الرسمية للبحث والموضوع نفسه من جهة أخرى؛ فعندما نقوم من زاوية إسلامية بإدراج جملة من دراسات الهرمنيوطيقيا في علم أصول الفقه ومباحثه اللفظية فإننا بذلك نحدّ من الانفلات الذي يتسبب به عدم تحدد الضوابط المنهجية للبحث ما دام بحثاً غير منتمٍ إلى علم من العلوم،

كما أننا ندفع إلى الاعتراف الرسمي لهذا البحث وهذه المجموعة من الدراسات من جانب المدارس الأصولية الرسمية باتجاهاتها المتعددة، وهو أمر له ضروراته البيّنة فيما أظن.

وفي هذا الإطار جاء هذا البحث حيث ولد أول ما ولد على شكل مقالة مختصرة في مجلة "أصداء"^(١) اللبنانية، وقد ارتأيت فيما بعد أن أحول هذه المقالة إلى كتاب أوضح فيه النظرية، ومن ثم أدرسها بما توصّلت إليه بحسب معلوماتي ومستواي الفكري المحدود، آملاً أن يصحح القارئ الكريم أخطائي ويصوب أفكاري.

ولا يسعني هنا إلا أن أقدم شكري وامتناني الكبيرين لمركز الفدير للدراسات الإسلامية الذي تبنى هذا الكتاب وعمل على نشره، وأخصّ بالذكر المشرف العام على المركز رئيس السلطة القضائية في الجمهورية الإسلامية الإيرانية سماحة آية الله السيد محمود الهاشمي حفظه الله ورعاه. كما وبهمتي أن أقدم جزيل امتناني لأخي العزيز السيد كمال السيد أحد الكتّاب البارزين، والذي كان له الفضل في حثي على إصدار هذا الكتاب وتشجيعي على ذلك.

وفي الختام إلى الأم الحنون التي افتقدتها قبل أن أتعرف عليها، وغيبها عني الموت قبل أن أترشّف من حنائها، إلى الوالد الرحيم الذي علّني ما علّناه في سبيلي وسبيل أخوتي، وأتم الغالي والنفيس

(١) راجع المجلدين الثاني والثالث من الحلقة المذكورة من تاريخ شهر رمضان المبارك إلى شهر ذي الحجة الحرام من سنة ١٤٢٠ هـ ق، الموافق لعام ١٩٩٩ م.

لستأمين سعادتي وسروري، إليكما أيها الوالدان الرؤوفان أقدم جهدي
للقليل هذا راجياً المولى أن يجعله مقبولاً عنده وعندكما، وأن ينفعني
به يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.

بسم الله الرحمن الرحيم

"ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهنا على وهن وفصله في
عامين أن اشكر لي ولوالديك إلي المصير" لقمان: ١٤.

حيدر محمد كامل حب الله

٢٢/شوال/١٤٢١ هـ - ق

١٧/كانون الثاني/٢٠٠١ م.

توطئة:

إن من الأمور التي تتمتع بالثبات وتصنف كواحدة من السنن التاريخية الإنسانية التي لا يوجد بحسب الظروف الطبيعية مجال لتغييرها هي ظاهرة الاختلاف والتعدد بين بني البشر بدءاً بالاختلاف الخلقي إن في البنية الجسدية والمظهر الخارجي من أبيض وأسود و.. وضعيف وقوي وطويل وقصير... أو في اللسان واللغة... وانتهاءً بالاختلاف الفكري والثقافي والسياسي والاقتصادي والطبقي والديني والاجتماعي والتقليدي و... (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم...) هود ١١٨-١١٩.

وهذه الاختلافات ليست عبثية المنشأ وإنما تخضع لقوانين وأحكام لا تتعداها سواءً نجحنا في اكتشاف هذه القوانين كلاً أو بعضاً لو لم ننجح، فهي قوانين لا تختص بالجوانب التكوينية بالمعنى المتداول للكلمة وإنما تشمل حتى سيرورة الحياة الإنسانية العامة والخاصة كما تتبناه العلوم الإنسانية في عصرها الحاضر.

غير أن الموضوع الشائك هو تعاطي الإنسان مع هذه الواقعية الثابتة إلى أجل غير معلوم، فهناك توجه كان وما يزال قوياً يرى أن

النمط الوحيد في التعامل مع هذه الظاهرة هو نمط الإلغاء والإقصاء، بمعنى أن يكون السعي متوجّهاً ناحية تقليص الفوارق أو محوها لصالح نمط واحد وفكر واحد ولون واحد وعرق واحد ودين واحد ولغة واحدة... كل بحسبه، غير أن التاريخ قد أوجد عقبات كبيرة أمام هذا التصوّر وأثبت في أكثر من مجال وعلى أكثر من صعيد أن هذا النمط من التعاطي لم يحقق نجاحات كاملة أو شبه كاملة إن لم نقل إنّه ضاعف من المشكلات والأزمات الكثيرة، فسياسة الحذف حتّى على تقدير موضوعيّتها من ناحية المبررات النظرية تواجه العقبات الكثيرة والمستمرّة من الناحية العمليّة.

وتستراجع في هذا الجو من التفكير والأداء فرص ملاحظة للنقاط المشتركة بين الأجزاء لصالح النقاط المميّزة والفاصلة إلى الدرجة التي تسترّبع على عرش الصدارة عناصر الاختلاف وتحوّل إلى خطوط حمراء وثابتة غير قابلة للمدّ والجزر والتضييق والإنفلاش، فيما تختفي نقاط الالتقاء والإشراك خلف الضباب.

وقبل هذا التوجه هناك خطٌّ يرى أن الفوارق الحاصلة يمكن التغاضي عنها لصالح اعتبارات أولويات أخرى أهم، بيد أن ما بلغت النظر في هذا الخط (وهو توجه له أنصار كثيرون في الساحة الإسلامية اليوم وقبل اليوم) هو أنّه احتفظ بالتباعد احتفاظاً كاملاً وتعاطى معه من حيث المبدأ تعاطياً إيجابياً، كلّ ما في الأمر أنّه في مقام التصادمات الميدانيّة المباشرة يقدّم عناصر الالتقاء على عناصر

الاختلاف من دون أن يعني ذلك أن هذه العناصر هي التي تملك الأولوية من الناحية الخلفية للأمور وعلى المستوى الواقعي البعيد عن الضغوطات والإعتبارات الطارئة، ومن هنا أثر أو يثار استقهام جدّي عن هذه الإزدواجية ومداها، فنحن من جهة تصادميين وفي نفس الوقت نحن نمارس أقصى درجات التقاطع مع الآخر، هل تعني هذه الحالة إنصاماً ما يُعاش فيه؟ هل أن الظروف الطارئة هذه مرحليّة وعابرة يمكن معها تمرير هذا النوع من الإزدواجية أم أن هذه الإزدواجية وتبعاً لديمومة نفس الظروف ستمثّل فيما بعد وعلى المدى الطويل جزءاً لا يتجزأ من الشخصية الفردية والاجتماعية للإنسان، وفي هذا ما فيه من أخطار سلوكية وأخلاقية وحتى عقلية؟

إنطلاقاً من هذه النقطة بالذات أعيد وبعاد النظر في رسم الاختلافات الإنسانية من جديد، والهدف هو محاولة قراءة هذه الإفتراقات وفرزها من حيث تأثيراتها، والأهم من ذلك التحقق من واقعيتها لأن المشكلة أحياناً تكمن في افتراض إفتراقٍ ما لا وجود له، أو في حجم إفتراقٍ آخر لا امتدادات مهمة فيه، أو في خلفيات إفتراقٍ ثالثٍ قد لا تكون قائمة كما يتصور.

وهنا نتحدث - وبدرجة ما - السياقات والأنساق التي ظهرت فيها فكرة التعددية التي نعالجها هنا، والتي هي الرؤية الوفاقية للاختلافات البشرية، فقد كانت تتحرك سابقاً على أحسن تقدير في الإطار العملي على النسق المتقدم، لكنها فيما بعد تراجعت خطوة كبيرة إلى الوراء

لتعبد قراءة الحدث من جذوره راسمة فيه مسلسل الأمور.

وفي هذه الورقات سيسلط الضوء على التعددية كمدرسة هامة في مجال دراسة الاختلاف البشري (والديني بالأخص) من جانبها الثاني الذي يقرأ الاختلاف قراءة جذرية لا من الجانب الأول الذي يحاول نقادي التداعيات السلبية في الواقع الميداني مع السماح بالإحتفاظ بكل شيء في العمق، وسواء نجحت التعددية فيما ترومه أو لم تنجح فإن نفس فتحها الباب لقراءة جديدة ومختلفة هو خدمة كبيرة للمجتمع الإنساني مهما كان موقفنا منها.

ولا يفوتنا هنا في هذه التوطئة أن نشير إلى أن هذا الموضوع وما كان من قبيله قد دخل بالفعل حلبة الصراع السياسي بين تيارات سياسية داخل الحالة الإسلامية أو بين الحالة الإسلامية وفرقتها بعيداً عن هو المسبب في عملية التسييس هذه^(١)، ومن هنا - ونظراً لحساسية الموقف السياسي الذي لا يمكن تجاهله بالمطلق من جهة سيمّا في ظروفنا الراهنة، والإيمان بضرورة لفافلة الواضحة والمسافة المناسبة بين السياسي والثقافي من جهة أخرى - لابد للباحث من أن يراعي الحذر لاسيمّا في نمط وأسلوب الخطاب بحيث لا تندفع الأمور إلى مرحلة تؤدي فيها الاختلافات الفكرية والثقافية

(١) راجع كنموذج كلام الأستاذ الشيخ صادق لارنجاني في محاضرته المنشورة من قبل مركز المطالعات والتحقيقات الثقافية للحوزة العلمية، والمؤرخة في ١٣٧٩/٧/١٢ هـ - ش المصادف ٢٠٠٠/١٠/٣ م، تحت عنوان التعددية الدينية.

التي تعبّر عن حالةٍ طبيعيّةٍ ومطلوبةٍ إلى شقاقٍ سياسيٍّ أو إلى أي ظرفٍ تستعيد منه الاتجاهات والقوى التي لا تختلف مع الدين فحسب بل إنها تعاديه بل وتعادي الفكر كلّ لمصالح سياسيّة أو اقتصاديّة، وإلا فسينّ الوصول إلى مرحلةٍ كهذه سوف يفضي إلى أمرٍ من إثنين غالباً - والتجربة الغربيّة في عصر النهضة وما بعده نموذجٌ بارز - إما إلى الحدّ من الحريات الفكرية والنشاط الثقافي تقديماً لمصالح كبرى تعلو على الثقافي والفكري أحياناً، وإما إلى بروز ظاهرة الرفض المطلق وسدّ الطريق في الوسط الديني على المزيد من التنامي والتحديث، وهما أمران لا تحمد عقابهما.



القسم الأول



التعددية، تحديد المصطلح والمفهوم

البلورال *plural* كلمة تعني الكثرة والتعدد^(١) والبلورالية *Pluralism* أو التعددية هي المذهب الذي يميل إلى التعدد والكثرة، أو بحسب اقتراح البعض - وهو الدكتور عبد العزيز ساشادين^(٢) - هو للمذهب الذي يتقبل التعدد والكثرة؛ فإن هذا المضمون يمثل ترجمة أدق للمصطلح برأيه^(٣).

(١) راجع مادة تعدد، المورد عربي - إنكليزي، الدكتور روجي البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الحادية عشرة، ١٩٩٩م، ص ٣٣٦، وكذلك التعريفات الأتية للكلمة / المذهب.

(٢) مجلة «كتاب نقد» عدد: ٩ - ١٠: ٩.

(٣) جاء في موسوعة لالاند تحت المادة الإنكليزية للكلمة: "تعددية، تنوعية، مذهب الكثرة أ - عند وولف وكانط مصطلح يقابل مصطلح الأناثية... مذهب وحدة الذات. ب - مذهب يرى أن الكائنات التي تكوّن العالم هي كائنات متنوعة فردية مستقلة، ولا يجوز اعتبارها كأنها مجرد نماذج أو ظواهر لحقيقة واحدة ومطلقة، ويدعو أن لوتر هو أول من استعمل الكلمة بهذا المعنى...، غالباً ما يقال في ألمانيا على مذهب هرবারت في مقابل مذهبي شلينغ وهغل، كما يقال هذا المصطلح على فلسفة رنوفييه... وعلى مذهبي و. جيمس... وشيلر... عموماً يُعارض مع واحدة، أحدية، بالمعنى ب." راجع موسوعة لالاند الفلسفية، اندره لالاند، منشورات عوهدات بيروت - باريس، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م، الجزء ٢، ص ٩٩١.

في الماضي كان مصطلح البلورالي يطلق على من يعتقد بإمكانية تولي الشخص الواحد عدة مناصب في الكنيسة، لكنه بصورة تدريجية أخذ يكتسب مضموناً فلسفياً فيما بعد، فصار البلورالي يعني الشخص الذي يميل أو يرحب بالتعدد والكثرة في أي مجال فكري أو ثقافي... ولم تتأطر البلورالية بالإطار الفلسفي المعرفي الإستمولوجي *Epistemology* بل تعدته لتبرز كاتجاه في التفكير الإنساني له تجلياته وامتداداته في مختلف نواحي الحياة، فليست هي أطروحة ذات طابع نظري تجريدي بل أضحت نمطاً في الفكر والممارسة - كأكثر مسائل الفلسفة الحديثة والمعاصرة - بحيث إنها صارت تطلق اليوم في الميدان الفكري والثقافي و... على من يرى في أي ميدان ضرورة الاعتراف بكافة الرؤى والاتجاهات فيه، وبالتالي فهو - وإنسجاماً مع تداعيات الاعتراف هذا - لا يرتضي أي نوع من أنواع التخاصم سيما الأشكال القيصريّة منه سواء في ذلك الميدان الديني أو السياسي أو الاجتماعي أو الفني... ومن هنا كانت هناك تعددية دينية،

= وجاء في موسوعة المورد تحت نفس المادة الإنكليزية "التعددية، في الفلسفة إسم يُطلق على كلّ نظرية تقول بأن ثمة عدة حقائق مطلقة، ومن هنا فُرق ما بينها وبين الأحادية...". راجع موسوعة المورد، منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م، ج ١٨، ص ٥٢.

يمكن من خلال التأمل في هذه المذاهب فهم الروح الحقيقية للمصطلح والذي ترجع إليه هذه النظريات - على اختلاف مجالاتها - كإطار مفهومي لغوي عام. هذا ولا بأس بالإشارة إلى أنه قد تُرجم هذا المصطلح إلى اللغة الفارسية بكلمة: كرت كراتي، نكتر كراتي...

وتعددية سياسية، وتعددية إجتماعية، وتعددية فنية وهكذا.

ففي الميدان السياسي على سبيل المثال تتجلى التعددية في الائتلافات الحزبية في الانتخابات البرلمانية أو الرئاسية أو غيرها بحيث تتشكل على أثرها حكومات وفاق تمثل توليفة من اتجاهات متعاكسة وأحياناً متناقضة تتأقضا تماماً من الناحية النظرية، لكنها تستعاش فيما بينها في الخارطة السياسية وتُعترف ببعضها البعض ككيانات حقيقية محترمة.

فالتعددية سياسياً "مفهوم ليبرالي" ينظر إلى المجتمع على أنه متكوّن من روابط سياسية وغير سياسية متعدّدة، ذات مصالح مشروعة متفرقة، ويذهب أصحاب هذا المفهوم إلى أن التعدّد والاختلاف يحول دون تمرّكز الحكم، ويساعد على تحقيق المشاركة وتوزّع المنافع.

ويعتبر الليبراليون الولايات المتحدة كمثال للتعددية، إلا أن كلاً من اليسار الجديد واليمين الجديد يرفض هذا المفهوم ويعارضه.^(١)

(١) الموسوعة السياسية، عبد الوهاب الكيالي، الطبعة الثالثة، ١٩٩٠م، ج ١، ص ٧٦٨، مادة: التعددية.

وقد جاء في موسوعة المورد أيضاً أن الاتجاه التعددي في الفلسفة السياسية يذهب "إلى أن السيادة ليست - أو يجب أن لا تكون - حكراً على جماعة بعينها، وإلى أنها تنبثق عن التعاون فيما بين مختلف الجماعات، بل عن إجماع هذه الجماعات، وقد يُراد بالتعددية في الدين تعدّد الطوائف التي يتألف منها مجتمع سياسي بعينه." راجع الموسوعة، مصدر سابق..

وضمن هذه التعددية السياسية تأتي التعددية الحزبية
Maltipartisme التي تعبر عن مفهوم "سياسي" يطلق على النظام
السياسي الذي يسمح بقيام عدة أحزاب تمتاز بضعفها (بمعنى أنه لا
يُتاح لحزب أن يقوى لدرجة الهيمنة على ما سواه) وبالاختلافات
العقائدية فيما بينها، ويفرض نظام تعددية الأحزاب في أغلب الأحيان
حكومات ائتلافية تتصف بعدم الاستقرار الوزاري، إلا أن الجانب
الإيجابي في مثل هذا النظام هو أنه يتيح قدراً واسعاً لكل القوى
السياسية في البلاد لتعبر عن مواقفها وأهدافها^(١) ممارسة بذلك
تعايشاً سلمياً بالدرجة الأولى.

هذا التعايش السلمي الذي يمثل أحد أبرز وأهم معاني التعددية -
بمعناها الأوسع - بل هدفها - كما سنرى - يجعل المجتمع التعددي
مطالبا بتوظيف اختلافاته وأحياناً تناقضاته في مجال صياغة البناء
الداخلي له لا على أساس الإيمان بالصيغة الوجودية بالمعنى الذي
يدعو إلى سيادة تفكير واحد على المجتمع في إطار سياسة الغالب
والمغلوب، بل بالمعنى الذي يعترف بالتعدد كواقع، ويريد بلورة
العلاقة بين الأطراف بصورة تحافظ عليها من جهة وتخدم المسيرة
الكسبية للمجتمع والأمة من جهة أخرى، لأن نفس التعدد والاختلاف
يمكن توظيفه في خدمة المصالح العامة، فإن كثيراً من الأنشطة

(١) م.ن.

تحتاج إلى تكثُر في الإتجاهات وبدونه لا يتسنى القيام بها، كما أن التعدد السياسي والحزبي يمثل أساس التنمية السياسية التي تقوم على مبدأ المنافسة الذي يحتم على كافة الإتجاهات السياسية السعي لكسب الرأي العام من خلال وضع البرامج الناجعة في مجال الحلول الاقتصادية وغيرها، وبدون منطق المنافسة هذا سوف تضعف الفعاليات كما وكيفا نظراً لعدم وجود خطر يهدد المصالح الشخصية والقنوية. فالتعدد السياسي ليس ضرورة مفروضة بل هو مطلب لا بد من السعي للحصول عليه إذا كنا قد اقتنناه.

ومن هنا يصر البعض على اعتبار المجتمع البلورالي مجتمعاً مدنياً - بالمعنى المعاصر للكلمة - غير أيديولوجي؛ لأن أدلجة المجتمع تستلطن وجود مرجعيات فكرية وثقافية عليا تعبر بصورة رسمية عن الموقف الفكري أو الثقافي للمجتمع وتتكلم باسمه أو تفكر عنه، فهي توجه تفكير المجتمع - أي تجعله موجهاً - بدل أن تعبر عنه وتعكسه في ذاتها كنموذج من نماذج فعليته الثقافية، والمجتمع المتعدي يتناقض مع هذه الأدلجة لأنه مبني على مرجعية العقل الجمعي التي لا تؤمن بحصر المرجعية فردياً أو قنوية^(١) وإنما تستبدلها بالفعاليات المجموعية التي يمارسها المجتمع في حركة تبادله الثقافي، وبالتالي يكون المقياس في الحكم على نشاطات المجتمع الفكرية والثقافية والأدبية والفنية .. هو المحصول العام وسطح

(١) صراطهاى مستقيم، عبد الكريم سروش: ٤٩.

ودرجة الوعي لا انتصار فئة على فئة أو احتوائها أو تقنم شخص أو جهة أو تأخرهما أو ما شابه ذلك.

ومن هنا تبدو العلاقة أكثر وضوحاً بين البلورالية والليبرالية *Liberalism* بما تحمله الأخيرة من مضامين الحرية والوصولية السلمية و... — وإن كان مفهوم الليبرالية في رأي العديد من الباحثين في حد ذاته غير منقح بدقة^(١) — فإن كلا الاتجاهين يفضيان إلى مصيباً واحد يشتركان فيه من قبيل الحرية الاعتقادية والسياسية والتعايش السلمي بما يحمله من معاني التساهل والتسامح حيث فسرت البلورالية فيما فسرت فيه — كما في معجم أكسفورد^(٢) — بأنها إتجاه يدعو إلى تحمّل الآخرين والصبر على وجودهم وإيراز التساهل والتسامح معهم، وإن كان هذا المعنى ليس بالمعنى الوحيد للبلورالية، وكأنه تصوير لها بأبرز مظاهرها والذي يرجع في الحقيقة إلى التساهل والتسامح *Tolerance* والذي تمثل للتحديّة الأرضيّة الفكرية له^(٣).

(١) مجلة «كيان» عدد: ٤٨ : ١٠، مقال للدكتور مصطفى ملكيان حول الليبرالية.

(٢) معجم أكسفورد ١٩٩٥ ذيل كلمة *pluralism* نقلاً عن «كلام إسلامي» عدد ٢٣ : ٤٠.

(٣) هناك أكثر من تفسير للعلاقة بين مفهوم التعددية ومفهوم التساهل والتسامح ينشأ بشكل خاص من الفموض الذي يلفّ هذا المفهوم الذي يحمل أكثر من معنى وتصور، ويمكن في هذا المجال مراجعة كتاب «تسامح آري يا نه» وكذلك نصّ الحوار التلفزيوني الذي جرى بين الأسناذ محمد تقي مصباح اليزدي والشيخ حجتى كرماني وبثّه مباشرة - على حلقات - التلفزيون الإيراني سنة ١٩٩٩ م.

ومن هنا أيضاً تظهر العلاقة الجدلية بين البلورالية وأصالة الإنسان *Humanism* والتي تجعل الإنسان نفسه المحور والمركز بدلاً من جعله يدور في فلك الحقيقة، فإن التعددية — بما تتضمنه من اعتراف وقبول بالكثرة وبما توليها من اهتمام ورعاية وألوية — تقدم أصالة الإنسان على أصالة الفكر وتجعل الإنسانية ملاكاً ومعيّاراً بدلاً من جعلها قيمة الحَقّانية معياراً وميزاناً في رسم الترابط والارتباط الإنساني أو جعلها الدين أو الله^(١) هو المدار والمحور.

وربما يكون البعض باعتباره أصالة الإنسان للقاعدة الفلسفية التي يشيّد عليها مذهب التعددية قد ترقى أكثر ليعتبر وفقاً لذلك أن الدين لديها لا بد أن يكون إنسانياً بدلاً من مقولة أن الإنسان لا بد أن يكون دينياً.

ولعلّ تشلّمذ الذين دافعوا عن التعددية في الفترة الأخيرة في الجمهورية الإسلامية في إيران على يد أحد أقطاب الاتجاه الإنساني وهو المفكر الغربي المعروف كارل ريموند پوپر *K.R popper* يخرج عن كونه محض مصادفة وفقاً لما تقدم.

وهناك من يرى أن العلمانية تعدّ واحدة من إفرازات التعددية^(٢)، إلا أن هذه الدعوى بحاجة إلى مزيد من التأمل والتدقيق، فمن الممكن

(١) كفكرة حقّة.

(٢) پیام حوزه، عدد ٢٥، ١٣٧٩ هـ — ش، ٢٠٠٠ م، محمد جواد حيدري كاشاني، مقالة:

نقدی بر بلورالیسم دینی، ص ٩٩ — ١٠٢.

أن يكون مآل النظريتين إلى مرجعية واحدة، أمّا رجوع إحداهما إلى الأخرى فهو غير واضح، والأدلة المبرزة في هذا الصدد لا تؤكد هذه المقولة.

الإحصارية والشمولية الدينية

من الضروري هنا توضيح بعض النظريات التي لها ترابط ما مع التعددية الدينية وهي نظرية الإحصارية الدينية ونظرية الشمولية الدينية.

أ - الإحصارية الدينية: وهي المذهب السائد فعلاً على مستوى أديان العالم والذي كانت له الكلمة الفصل في القرون بل الألفيات الماضية. إنه يرى أن الحقيقة والخلص وكذلك النجاة والسعادة الدنيوية والأخروية موجودتان في دين واحد فقط لا غير. ولعلّ كلمات من قبيل "ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين"^(١) في الإسلام، أو من قبيل "لا أحد يمكنه أن يصل إلى الأب إلاّ عن طريقى لنا" أو "لا صلاح خارج الكنيسة" في الديانة المسيحية... إنما هي تعبير عن هذا التوجّه الإحصاري والحصري.

(١) آل عمران، الآية: ٨٥.

ب - الشمولية الدينية: أو المذهب الشمولي، وقد استخدم^(١) هذا

المصطلح للتعبير عن نظريتين هما:

النظرية الأولى: إن الأديان جميعاً مآلها ومرجعها إلى أمر واحد، أما الاختلافات البارزة على السطح فليست سوى مجرد مظاهر وظواهر سطحية لا تعبر عن أي افتراق في العمق، وهذا معناه أن الأديان جميعاً قابلة بل هي فعلاً منصهرة في بوتقة واحدة ولا تحكي بالتالي إلا عن أمر واحد.

إن هناك من ينسب هذه النظرية بهذا المعنى إلى بعض العرفاء ويحاول استنتاجها من كلمات أمثال محي الدين بن العربي، كما أن بعض النظريات الفلسفية والكلامية المعاصرة فيما يتعلق بموضوع التجربة الدينية - كما سنلاحظ بعضها لاحقاً إن شاء الله تعالى - قد تصب في هذا الاتجاه أيضاً وبشكل أكثر وضوحاً، لا سيما ما طرحته المدرسة البرتستاننتية في الغرب المسيحي.

وسوف نلاحظ عما قريب أن التعددية الدينية لا تعبر عن هذه النظرية وإن حصل بعض التداخل بين النظريتين حتى فيما توحيه كلمات بعض المؤسسين لهما، لأن التعددية تركز على الاعتراف

(١) والمقصود بالمستخدم هو بعض الباحثين الإيرانيين من أمثال الشيخ صادق لارنجاني الذي فسره بالمعنى الأول كما ورد في نص إحدى محاضراته المنشورة من قبل مركز المطالعات والتحقيقات الثقافية في الحوزة العلمية في مدينة قم المقدسة تحت عنوان "بلور الیسم دینی" ..

بواقع الافتراق والاختلاف ولا تتكره أو تطوعه، وتريد قراءته على ما هو عليه؛ أي مع الحفاظ على ما فيه من تباعدات وتمایزات.

النظرية الثانية: وهي النظرية القائلة بأن اتباع الأديان الأخرى وإن لم يحالفهم الحظ في الوصول إلى الحقيقة لأنها منحصرة في دين معين إلا أنهم يمكن إذا كانوا صادقين ومخلصين أن ينعموا بالنجاة في الدار الآخرة. وفي الحقيقة فإن الشمولية الدينية - بهذا المعنى - قد تقدمت خطوة إلى الأمام نحو التعددية. وهي نظرية ظهرت تباعدها عام ١٩٦٤م عندما أصدر الفاتيكان إعلاناً يقضي بمضمونها.

ويعد كارل رانر (١٩٠٤ - ١٩٨٤) المتكلم المسيحي الكاثوليكي أحد أبرز أنصار هذه النظرية، والتي أوضحها أيضاً كل من جون هوك ومايكل بترسون.

ووفقاً للشرح المتقدم لهاتين النظريتين تتضح النسبة بينهما وبين التعددية، فالشمولية الدينية - بمعناها الثاني - تمثل الحدّ الوسط بين الإحصارية والتعددية، إذ توسع التعددية المجال على ما يبدو (كما سوف نرجّح ذلك فيما بعد) لما هو أوسع من دائرة النجاة والعقوبة ليشمل الحقيقة نفسها، أما على تقدير التفسير الأول للشمولية فإن التعددية نفسها سوف تقع كحلقة وسطى حينئذ بين الإحصار والشمول.

مدّعيّات التعدديّة الدّينيّة

التعدديّة الدّينيّة كالتعدديّة بالمعنى العام ترتكز - فيما ترتكز عليه - على مدّعيّات ثلاثة في إطار وضع إجابة عقلانيّة عن سرّ التعدد والكثرة في الأديان بصورة عامّة أو في المذاهب المتكثّرة داخل الدّين الواحد أو في الفرق والاتّجاهات والمدارس داخل المذهب الواحد وهكذا.

وهذه المدّعيّات الثلاثة هي:

١ - إنّ التعدّد والتكثّر والتّوّع في الميدان الدّيني - كما في بقية الميادين - ظاهرة واقعيّة وحقيقة قائمة عينيّة لا يمكن تجاهلها أو التّغاضي عنها وعن تداعيّاتها النظريّة والعملية.

٢ - إنّ هذه التعددية لا يتّسنى إرجاعها إلى نظام ديني واحد، بل هي بتعبير آخر تعددية أصيلة وليست إعتباريّة أو بدويّة بحيث تقبل الإندماج في بوتقة واحدة كما يميل إليه بعض العرفاء، وهذه الدّعوى ترجع بحسب روحها إلى الدّعوى الأولى لأنّ واقعيّة التعدّد والتكثّر كأنّها تختزن أصالة هذا التعدد، وإلا فإذا كان هذا التعدد إعتبارياً وبنظرة أوليّة فإنّ مآله إلى نفي ذاته واقعيّاً بما للكلمة من معنى، وهذا معناه أن وجهة النّظر المتقدّمة القائلة بإنصهار الأديان في دين واحد

وبأن التكمثر ثانوي هامشي مظهري تلغي موضوع البحث لدى التعددية أو تقرأ التعدد في إطار الوحدة بغية إذابة الافتراض المنبني على المباشرة، وهي قراءة قد تلتقي مع الأهداف العملية للتعددية.

٣ - إن هذا التعدد ونظراً للمقدمات السابقتين مجازاً ومقبولاً عقلاً، ومن هنا يكون معترفاً به بمعنى الاعتراف بأصالة التنوع الديني، وبالتالي يكون لأتباع الديانات المتعددة أو المذاهب الحق في الارتباط الديني الذي هم عليه وإعتبارهم له أمراً صحيحاً.

ويمكن توضيح ذلك من خلال بلورالية فقهية يمارسها الفقه والفهاء المسلمون، فإن مراقبة سريعة للمسار التاريخي للفقه الإسلامي يحتم الاعتراف بواقعية التعدد في الآراء والأنماط الفقهية، وهو ما يقودنا ثانياً إلى التأكد من أن هذه الآراء والمدارس ليست ظاهريّة التباين وإنما تقع بينها فروقات جوهرية في مستوى النطاق الذي تحكم فيه، وهذا ما يدعونا في المرحلة الثالثة إلى الاعتراف بالآخر الفقهي واستيعابه لا إقصائه أو سحقه. وهذا هو ما فعله الفهاء أنفسهم غالباً لا أقل في داخل دوائرهم المذهبية، فإن اختلاف الفقيه عن الفقيه لم يكن ليؤدي إلى إلغائه، وإنما اعتاد الفقيه على أن يكون توصّله إلى قول في مسألة معينة قابلاً لاحتمال صحة القول الآخر، والسبب في ذلك يعود إلى انخفاض درجة الجزم في عالم الفقه والقانون والإتكال في المقابل على الظن الحجة - كل بحسبه - مما دفع الفقيه كنتيجة حتمية لهذا البناء التحتي للسماح بالآخر الفقهي في

نفس الوقت الذي يرى فيه صحة قوله، وهو ما خفف من حدة الصراع الفقهي العلمي بدرجة جيدة نسبياً. وعلى هذا الغرار تريد التعددية أن تفعل في بقية العلوم والمعارف الإسلامية سيما في علم الكلام، فإنها تريد أن تمارس هذه الروح المرنة - وأكثر منها - في عالم الدين والتدين كله، وأن يصبح إحساسنا تجاه الآخر العقائدي أو الفلسفي أو الأخلاقي أو.... شبيها - بل وأكثر - بذاك الإحساس الهادئ الذي يعيشه الفقيه إزاء الكثير من الآراء الأخرى المخالفة له.

ويرجع الاعتقاد بحصول هذه المدّعات إلى نمط للرؤية التي تنطلق منها البلورالية في تفسيرها لظاهرة الكثرة وسرّ نشوئها، فإن ما يلفت النظر ليس فقط ميل الملايين من أبناء هذا الدين أو هذا المذهب إلى دينهم أو مذهبهم وإصرارهم على البقاء حيث هم، وإنما شكل الصراع الفكري الذي يدور حتى بين كبار المفكرين والمحققين من الأديان والمذاهب المختلفة، فإن هؤلاء الباحثين على الرغم من عرض مختلف الأدلة والبراهين والحجج على طاولة الحوار والجدل العلمي لمئات أو آلاف السنين، وعلى الرغم مما يتمتعون به من دراية وبصيرة وتعمق ومستوى فكري وثقافي... على الرغم من كل ذلك فإنهم أصرّوا وثبتوا في مواقعهم ولم يبدلوا إلا في حالات نادرة وقليلة نسبياً.

هذه الظاهرة نجد ما هو أغرب منها في عباقرة بذلوا جهوداً كبيرة

في التجرد والموضوعية لكنهم في نهاية المطاف عادوا وتموضعوا في نفس المركز الذي كانوا فيه، وكمثال بارز على ذلك الإمام الغزالي (رحمه الله) في قصته المشهورة في البحث عن الحقيقة^(١) حيث عاد مسلماً سنياً أشعرياً من الطراز الأول رغم السنين الطويلة. هذه الظاهرة تفرض تساؤلاً أثارته المدرسة التعددية وهو: ألا تعتبر هذه الظاهرة عما يمكن تسميته بمرحلة تكافؤ الأدلة؟ أي أنه لو لم تكن الأدلة التي يقيمها كل طرف لإثبات مدعاه متوازنة ومتعادلة القوة لكان لا بد أن يحدث انهيار في طرف معين لحساب طرف آخر، لأن هذا هو ما تقتضيه المفاضلة من الناحية الواقعية ما دامت آلة الحرب هي الفكر والثقافة والوعي، وبالتالي وحيث لم يحصل مثل هذا الأمر فإن هذا يدلنا على أن الحضور العلمي لكل طرف مساوٍ له في الطرف الآخر.

إن ما هي هذه الأسباب التي أخفت الحقيقة عن كثير أو أكثر أبناء البشر؟ لماذا استطاع البعض منهم أن يتوصل إلى الحقيقة فيما أضاعتها الأغلبية الساحقة؟

لقد لاحظت البلورالية أن هناك أجوبة تقليدية عن سر التعدد أو سر التوضع الذي قلناه وأبرزها:

(١) تراجع كتابه "المنقذ من الضلال" الذي شرح فيه تجربته التي تعد بحق واحدة من الشعارب الفكرية الرائعة، والتي أثار إعجاب الكثيرين ومن بينهم الشهيد مرتضى مطهري في محاضراته المنشورة "مخاضاً عن الحقيقة".

الإجابة الأولى: إنَّ السَّبب يعود إلى المؤامرات التاريخية على الدين نفسه كما تقول الشيعة فيما يتعلّق بمسألة الإمامة، أو كما يقول المسلمون فيما يتعلّق بالديانتين المسيحية واليهودية؛ بمعنى أن مجموعة من هذا الدين أو ذاك نظمت مؤامرة حُرِفَت الدين عن مساره وحرَقَتَه في نصوصه أو مضامينه، ومن ثم إنطلقت الخدعة تدريجياً على الباقيين وانتقلت إلى الأجيال اللاحقة وتحولت فيما بعد إلى حقيقة ثابتة.

الإجابة الثانية: إنَّ السَّبب يعود إلى عناد البشر وتعتهم أمام الحق، وعدم تقبلهم إياه، سيّما وأنه يستدعي منهم سلسلة من الالتزامات العملية التي تتعارض مع مصالحهم الشخصية أو العائلية أو... ولهذا فهم يصرون على ما هم عليه لما يمتلئ ذلك من محافظة على هذه المصالح.

الإجابة الثالثة: إنَّ البشر منحرفوا الفهم وسينوا التفكير لسببٍ أو لآخر، لا سيّما نتيجة تأثيرات اللاوعي على تفكيرهم، ولهذا فهم لا يدركون الحقائق وإنما يدركون الأوهام التي تصنعها عقولهم وأفهامهم الفاسدة، ومن هنا فهم يصرون على هذه الأوهام ويتعلقون بها.

الإجابة الرابعة: إن تأثير العواطف والإنفعالات لا يمكن تجاهله، فهي عند أكثر الناس حاكمة وليست محكومة لعقولها، ولهذا فهم يتشبثون بأفكارهم ومعتقداتهم لا من موقع تأملي وإنما من منطلق نفسي سيكولوجي إنفعالي وعاطفي.

إلى غير ذلك من الإجابات المتداولة على صعيد السنة الكثير من
أبناء الديانات والمذاهب من المعتقدين بالتفردية - التي تقع على
طرف النقيض من التعددية - القائمة على إنكار الآخر وإلغائه.
لكنها - أي البلورالية - لم تقتنع بكفاية هذه الإجابات واعتبرتها
نظرة تشاؤمية للإنسان إن في عقله أو في سلوكه، فمع عدم نفيها لهذه
الأسباب في تحقيق التعدد والكثرة الدينيين أخذت تبحث عن أسباب
أخرى - وهي المباني الآتية للنظرية - أوصلتها في نهاية المطاف
إلى ضرورة الاعتراف المعرفي وليس فقط الاجتماعي والاخلاقي
بكافة الأديان والمذاهب، وإعطاء المعذورية للمؤمنين بها، وبالتالي
عدلت من مفهوم النجاة الذي كان يعني في الماضي حصر الخلاص
في طائفة دينية واحدة بحيث صار أكثر شمولاً وإتساعاً ليشمل أكثرية
أبناء الديانات والمذاهب، كما عدلت من مفهوم التعايش من مجرد
كونه ضرورة مرحلية إلى حاجة إنسانية ثابتة.

منجزات ومخاطرت التعددية الدينية

ما الذي تهدف له التعددية الدينية؟ وما هي المنجزات المترتبة منها؟ ما هي المشكلة التي لاحظتها التعددية في الواقع الديني وقّمت نفسها كعلاج لها؟ وبالتالي لماذا اللجوء إلى التعددية الدينية؟ ومن ناحية أخرى ما هي المخاوف والتوجّسات من هذه النظرية؟ لماذا يوجد شعورٌ بأن هذه النظرية لا تصبّ في صالح القضية الدينية؟ ما هي الأسباب التي بعثت وتبعث المتدينين على رفض هذه النظرية، ولماذا يحملون هاجساً معيناً فيما يتعلّق بها؟ بالرغم من أننا أشرنا ونشير في مطاوي هذا البحث إلى بعض من الأهداف والتوقّعات المنتظرة من نظرية التعددية الدينية، كما سيلاحظ القارئ الكريم أيضاً أبرز المخاوف التي يحملها المعارضون لهذه النظرية في الوسط الديني، إلا أنه مع ذلك لا بأس بإجراء عرض واضح وسريع لأبرز هذه الأهداف والغايات التي اضطلعت بتحقيقها هذه الأطروحة الفكرية لا أقل على حدّ قولها، ولأهم هذه المخاوف التي يتحسّسها صاحب الهمّ الديني من هذه النظرية.

البعد الاجتماعي والمعرفي للتعددية الدينية

وقبل بيان هذه الأهداف المترقبة والمخاطر المتوجس منها لا بأس بالإشارة إلى نقطة مهمة وهي أن للتعددية أبعاداً مختلفة يمكن قراءتها من خلالها وزوايا متعددة يمكن الإطلال عليها عبرها، وأهم هذه الأبعاد وأجمعها هو:

البعد الأول: البعد الاجتماعي - بالمعنى الأعم لكلمة الاجتماع - وفي هذا البعد يقرأ الباحث نظرية التعددية الدينية الاجتماعية فتتمثل أمامه مصطلحات ومحاوّر من قبيل حق إبداء الرأي، الحرية الإعلامية والعقائدية والسياسية والاقتصادية... مبدأ حق الاختلاف، مبدأ المنافسة الحرة، مبدأ الحوار، مبدأ احترام الآخر والاعتراف به، مبدأ حق النقد وتقبله، مبدأ التعايش السلمي، وغير ذلك من المفاهيم العملائية الكثيرة.

وهناك دراسات كثيرة قرأت التعددية من هذا البعد وإن لم تستخدم مصطلح التعددية أو البلورية أو التكررية...^(١) ويمكن هنا تصنيف

(١) إن هناك من عالج التعددية بهذا المعنى مستخدماً نفس المصطلح أيضاً، أنظر على سبيل المثال كتاب "التعددية والحرية في الإسلام"، حسن الصفار، الطبعة الثانية، بيروت، دار المنهل، عام ١٩٩٦م، وكذلك بعض المقالات المتفرقة الأخرى.

الدراسات المرتبطة بموضوعات الحرية، الديمقراطية، الحوار، الأقليات، الارتداد... على أنها مظاهر لأطروحة جامعة هي أطروحة التعددية.

والذي يبدو أن خصوم هذا النحو من التعددية قليلون من حيث المبدأ، إنما الخلاف في حدود ومساحة هذه التعددية الدينية الاجتماعية، ويمثل البحث حول موضوع الحرية أبرز نماذج هذا الخلاف بعد الاتفاق على أصل الحرية كمبدء طبيعي وإنساني وديني..

البعد الثاني: وهو البعد المعرفي الذي يمثل الهدف الأساس للمتوخى من دراستنا هذه كما سوف نشير ونلاحظ والمقصود من هذا البعد قراءة التعددية قراءة إبستمولوجية معرفية، ومحاولة الكشف عن تعدد معرفي واقعي يقف خلفه تعدد في الحقيقة والحقائق نفسها كما سنلاحظ بالتفصيل فيما بعد إن شاء الله تعالى.

ويمثل البعد الثاني للتعددية البنية النظرية والفلسفية والمعرفية للبعد الأول، ولا يعني ذلك أن البعد الأول مرهون دائماً بشكل من أشكال نتائج البعد الثاني، بل يمكن للإنسان أن ينسجم مع نظريات البعد الاجتماعي حتى لو لم يكن مؤمناً - من ناحية فلسفة المعرفة - بالبعد المعرفي للتعددية، وهذا ما يلاحظ لدى تحليل المواقف الراضية للتعددية المعرفية؛ فإن الكثير من المعارضين لهذه التعددية يوافقون على جملة مهمة من مبادئ الحرية والتعايش السلمي الديني وحق

الاختلاف وما شابه ذلك، وهذا يعني أنه من الخطأ افتراض المخالفين للتعددية المعرفية - التي كثر الجدل حولها أخيراً - متصادمين ولزاماً مع مبادئ الحرية و... وإن ناقشوا في بعض القيود والاعتبارات الأخلاقية والحقوقية لهذه المفاهيم الميدانية، مقدمين ملاحظاتهم على التعميمات التي يبرزها أنصار فكرة الحرية والتعايش والتساهل والتسامح و...

نعم لا تريد فيما يبدو في أن الموافقة على نظرية التعددية في بعدها المعرفي - سواء كانت موافقة كلية وشاملة أو موافقة جزئية - يترك أثراً بالغاً في نظرة الباحث حول البعد الاجتماعي للنظرية، ومن هنا لا يمكننا اعتبار البحث عن التعددية الدينية المعرفية بمثابة بحثٍ نظريٍّ تجريديٍّ، بل هو على العكس تماماً يمثل واحدة من المساهمات الأولية لتحديد أي مشروع يهدف لتشكيل نظرية اجتماعية دينية تعددية سواء كان ذلك بالموافقة عليها أو برفضها.

وعلى أية حال فسوف نحاول في حديثنا عن أهداف ومخاطر التعددية المعرفية أن نتطلع إلى المساحات التي تتحكم فيها - عن بُعد - هذه النظرية في الرؤى الاجتماعية والسياسية والعقيدية والإعلامية للدين.

١ - الأهداف والانتظارات

يمكن إيجاز بعض الأهداف المتوخاة عملياً من وراء التعددية المعرفية على الشكل التالي:

أ - تلقي التعددية الدينية بتقلها على موضوع الحرية سيما الحرية الفكرية والعقائدية؛ لأن الصورة التي ترسمها التعددية لخارطة المعرفة الدينية لا تخول أي طرف ديني اكتساب الحق المطلق قبال الآخرين، مما يعزز من الناحية العملية منح الآخر حق الوجود أيضاً تبعاً لحيازته على خارطة المعرفة مساحات هامة على غرار الديانات والمذاهب الأخرى.

ومن هنا نرى أن نظرية التعددية الدينية قد توافقت في مسارها التاريخي دائماً مع مفهوم الحرية الدينية ولم تبعد عنه، وهذا التصاحب الذي تعبّر عنه مواقف التعدديين على طول الخط من موضوع الحرية ليس تصادفياً، وإنما هو ناجم عن علاقة ميكانيكية بين الفكرتين.

ب - موضوع التساهل والتسامح الذي أشرنا إلى أن التعددية تؤمن الأرضية الفكرية له، لأن نفي التساهل والتسامح ناشئة عن عقل إلغائي إقصائي - لا أقل بحسب تصورات التعدديين أنفسهم - فيما التعددي يقف على النقيض من ظاهرة الإلغاء والحذف هذه.

وإذا لم نوافق على هذه الصيغة فلا أقل من أن التساهل والتسامح الاجتماعي يمكنهما أن يستمداً شرعيتهما النظرية من فكرة التعددية، حتى لو لم تمثل هذه الفكرة الداعم الوحيد لهما.

ج - موضوع الحوار الديني سواء بين الديانات الوحيانية الكبرى كالإسلام والمسيحية واليهودية أو الديانات غير الوحيانية كالهنوية

والهندوسية ... أو بين المذاهب والفرق الدينية نفسها، إذ تؤمن التعددية - بالحد الأقل - المبدأ الحوارى القائل: "قولي صحيح يحتمل خطؤه، وقول خصمي خطأ يحتمل صحته"، فإن هذا المبدأ يصبح واضحاً من الساحة النظرية دون التورط بأي ازدواجية إذا قبلنا نظرية التعددية كما سيتضح أكثر في الفقرة التالية، أما لو أبقينا على التصور القائل بأن قولي صحيح قطعاً وقول خصمي خطأ قطعاً - بل يستحيل صحته حيث إن قولي صحيح - فلا يمكن ممارسة هذا المبدأ الحوارى إلا بشيء من الازدواجية.

د - موضوع التعصب والدوغمة فإن العقل التعددي كما سيلاحظ عند شرح مباني النظرية هو عقل غير متعصب وغير دوغمائي؛ لأنه يبسط الحقيقة على كافة الأطراف ويعتبر أن لكل طرف حظاً ونصيباً، وأنه ليس هناك واقع اسمه احتكار الحقيقة لطرف دون آخر في عالم المعرفة الدينية وبالتالي فلا يسمح أخلاقياً بممارسة احتكار الحقيقة عملياً، ومثل هذا العقل لا يمكنه أن ينسجم ويتناغم مع مفاهيم من قبيل الجزم والاطلاق المعرفي والدوغمة والتعصب والنرجسية واحتكار الحقيقة والتشدد فيها....، ولهذا فهو في ظرف قناعته بما يراه يفسح المجال لاحتمال خطئه مادام لا يرى بأن وصوله إلى فكرة ما يمثل وصولاً نهائياً وناجزاً للحقيقة.

هـ - موضوع الوحدة الإسلامية - على مستوى الدائرة الأضيق من دائرة الدين ككل - والذي حقق تقدماً ملحوظاً في الفترة الأخيرة

سواء من خلال التعاون الذي حصل في الخمسينات بين السيد محمد حسين البروجردى والشيخ محمود شلتوت (رضوان الله تعالى عليهما)، والذي سبقه تأسيس دار التقريب في الثلاثينات من هذا القرن على اثر جهود أبرزها وأهمها ما قدمه السيد محمد تقى القمى (ره)، وغيره من مجالات التعاون وصولاً حتى الواقع الراهن الذي يرجع الفضل الأكبر فيه لشخصيات أبرزها الإمام الخميني (قده).

والموضوع هنا ليس موضوع الوحدة الإسلامية، إلا أن ما يجدر التسببه عليه هو أن جل هذه الخطوات التي اتخذت بهذا الصدد لم تستطع - إما لنقص فيها أو لظروف مضادة أقوى وقاهرة - النفوذ إلى عمق الاختلاف لتعالج المشكلة من جذورها بواسطة تستبعد احتمال سيطرة طرف على طرف آخر، فبقيت الوحدة عنواناً مرحلياً طارئاً تمليه في كثير من الأحيان المخاطر الخارجية، ولم تتحول هذه الوحدة إلى ثقافة معاشة حتى اليوم بما للكلمة من معنى لو لم نقل بأن الحياة الثقافية لدى العديد من الشرائح تقف حائلاً أمام مشروع الوحدة الذي تشعر هذه الشرائح بأنه يهدد المعتقدات الصحيحة لها.

وعلى أي حال فالتعددية قادرة - وفي العمق لا السطح فقط - على إذابة جبل الجليد بين المذاهب الإسلامية، وتحطيم الحواجز النفسية وجدار عدم الثقة من خلال توفيرها تصوراً نظرياً لمبررات المعرفة التي يحملها الآخر من شأنه أن يزيل كل هذا التشاوم في النظرة والحكم عليه كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

و - تمتد نظرية التعددية الدينية المعرفية الروية الإنسانية بالكثير من الدعم، فكما سيوضح لنا تمنح المباني المطروحة للنظرية المعذورية للآخرين دائماً أو غالباً أو كثيراً فيما دانوا به، وتولد بالتالي إحساساً إنسانياً يستبعد الشعور القاتل بأن الآخرين مذنبون ومحكومون بالموت الجسدي أو الفكري أو الروحي أو...

إن التعددية الدينية - كما أشرنا سابقاً - تتصل بأصالة الإنسان والمذهب الإنساني من جهة، وتخفف من حدة النظرة التثاؤمية التي يحملها المتدين في حكمه على أكثر الناس من جهة أخرى، وتقدم التبريرات والأعذار - بدل الإتهامات - لتدين الآخرين ولو بالباطل من جهة ثالثة، وهذا ما يجعلها تمثل النظرة الشديدة التفاعل مع البعد الإنساني.

ز - تؤثر نظرية التعددية في حكم المتدين على أتباع الديانات والمذاهب الأخرى، إذ توسع من فرص الخلاص لغير الاتجاه الذي يراه هو حقاً، وبالتالي ترفض احتكار الجنة والاستئثار بها لصالح جماعة وفئة خاصة من الناس.

إلى غير ذلك مما تهدف وتصبو إليه التعددية الدينية المعرفية وما تأمله وتعمل لتأمينه...

ونحن الآن وبقطع النظر عن مدى صحة النظرية وتأثيراتها هذه يجدر بنا الإشارة إلى ضرورة عدم الوقوع في الخطأ والفراض احتكار هذه النظرية لهذه الثمرات والنتائج، أي أنه لا بد من التفكير

في أنه هل توفر سبلَ نظريةٍ أخرى مثلَ هذه النتائج أو قريب منها بالحد الأقل أو لا؟ أمّا التسرع وافترض أن هذه النظرية هي وحدها ضمان هذه الثمرات فهو أمرٌ يفتقر إلى دراسةٍ مستقصيةٍ للعديد من النظريات الدينية والإنسانية التي تتصل بمثل هذه العناوين المذكورة هنا، وبعد ذلك يمكن الحكم سلباً أو إيجاباً على مدى الامتياز الذي تتمتع به نظرية التعددية في هذا المجال.

وقبل أن ننتقل إلى الحديث عن بعض المخاطر المتوجّس منها في هذه النظرية لابد من الإشارة إلى أمرين أراهما لازمين هما:

الأمر الأول: عندما يجري الحديث عن حسنات وسلبات التعددية فإن الكلام يتمحور طبعاً حول النظرية نفسها، أي أن البحث يدور حول أن هذه النظرية - بما تمثله من مركّب معرفي - هل لها تداعيات نفسية واجتماعية معينة أو لا؟ وهذا معناه أننا لا نبحث في طرح النظرية في مجتمعٍ ما أو في وسطٍ ثقافيٍّ معينٍ ضمن إطار الزمان والمكان، بل نعالج نفس النظرية بصورة مجردة ونبحث المساحات التي يمكن أن تؤثر فيها بحثاً معرفياً نظرياً لا ميدانياً خارجياً، إلا أن ذلك لا يمنع من كون العنصر اللزمكاني موجباً في بعض الأحيان لإيجاد تأثيرات عكسية؛ أي أن هذه النظرية التي نقول بأنها نظرياً تؤمن الأرضية لمفهوم الوحدة الإسلامية مثلاً قد يتسبب طرحها في ظرفٍ زمكانيٍّ معينٍ بعروض خسائر على مفهوم الوحدة نفسه، ومعه فمن المطلوب أن يكون طرح النظرية ووجودها الفعلي

الخارجي في الوسط الثقافي والاجتماعي منسجماً مع الأهداف العامة
لِلنظرية نفسها لا معاكساً لهذه الأهداف، هذا من جهة.

ومن جهةٍ أخرى محاكمة التعددية في أهدافها شيء ومحاكمة
التعديدين في واقعهم شيء آخر، وعلينا أن لا نحمل النظرية كلَّ
المكوّنات المختزنة في الشخصية الفردية والاجتماعية للتعديدين
أنفسهم؛ أي أن لا نجعل الحكم على الفكر متأثراً بالموقف من
أصحابه وحامليه حتى الموقف الفكري العام منهم، أو الحكم على
نظرية متأثراً بالحكم على مجموع تصوّراتٍ يحملها أصحاب تلك
النظرية ولو لم تكن هذه التصورات على علاقة معرفية بالنظرية
نفسها، وهذه نقطة هامة.

الأمر الثاني: إنّ من المفارقات الحاصلة على مستوى التجربة
التعددية في الوسط الإسلامي العام هو أنّ التيار الذي يؤمن بالتعددية
يمارسها بكل أشكالها تقريباً مع الأطراف كافة إلا مع المعارضين
للتعددية نفسها أو المناهضين للأفكار التي يحملها التعديديون،
فالوسطية والاعتدال اللذين تمنحهما التعددية للتعديدين - كما هو
المفترض نظرياً - لا يمارسهما التعديديون مع خصومهم المباشرين
بالشكل المطلوب، بل نراهم - والحديث هنا ليس عاماً بل لمثل هذه
القواعد استثناءات عديدة عادةً - في كثير من الأحيان يمارسون
الإلغاء والإقصاء والدوغمة والنرجسية، وهذه مفارقة تستحق
الاستغراب والاستفهام.

إن الخلاف القديم الجديد بين التقليديين والداثيين في المجتمع الإسلامي يعكس هذه الصورة أيضاً، ففي الوقت الذي يحمل الداثيون شعارات الحوار، والاحترام، والاعتراف، والتعددية، وحق النقد وتقبله، والانفتاح، والاستيعاب، والامتصاص ... ويمارسون غالباً - وبجدارة - هذه المفاهيم والقيم الأخلاقية في صراعاتهم وخلافاتهم الفكرية مع الآخرين الأمر الذي لابد للتاريخ أن يسجله لهم، إلا أنهم مع خصومهم الداخليين - والذين يمثل الصراع معهم المحك والمختبر الأساس لسلوكيات التيار المنفتح والواعي - نراهم يمارسون نمطاً لا يتقاطع مع القناعات والقيم التي يقولون بها، وهو أمر يجعلهم غير علميين في بعض الجوانب - وإزدواجيين أيضاً - مما من شأنه أحياناً أن يعود بالضرر على نفس تصوراتهم ونظرياتهم.

ومن هنا فإذا أريد للتعددية أن تختبر نفسها بين التعدديين الذين هم الأكثر ولاءً لها فعليها أن تمتحنهم في صراعاتهم الفكري مع خصوم التعددية نفسها، وما لم يتم النجاح على هذا المستوى فإن ذلك يكشف عن أن الواقع ما زال مازوماً بدرجة من الدرجات.

٢ - الهولجس والتوجسات

من حق كل وسط فكري أو ثقافي ترد عليه نظرية منهجية جديدة أن يثير حولها التساؤلات والاستفهامات، وهذا أمر يعبر عن حالة صحية وثبات واتزان علميين، وعندما تدخل المسألة إلى الدائرة

الدينية تتحول - في كثير من الأحيان - هذه الاستفهامات نتيجة الحساسية الدينية إلى علامات تعجب تعبر عن توجسات وهواجس ومخاوف من احتمال طرؤ تأثيرات سلبية كبيرة على الدين والتدين نتيجة القبول بمثل هذه النظرية، وهذا الأمر بهذا المقدار هو أيضاً لا يعني وجود جوّ متشنج في الوسط الفكري الديني بقدر ما يدلّ على حسن المرفه الناشئ من العلاقات العاطفية التي يحملها المتدينون - بالمعنى العام للكلمة - في أعماقهم تجاه القضية الدينية، وهو حسن من شأنه أن يحمي الوسط الديني من أي عناصر دخيلة وهجينة ويشكّل سياجاً مانعاً من ورود أفكار أو سلوكيات غير مستساغة دينياً.

إلا أن المشكلة التي تحصل أحياناً هي سيطرة الحالة النفسية المذكورة على العقل الديني لتحوّله إلى عقل احتياطي خائف وقلق يقدّم دفع المفسدة على جلب المصلحة فيستبعد على أساس ذلك فرصاً كثيرة وثمينة لمجرد احتمال اشتغالها على عناصر غير مرغوبة، وهو أمر يؤدي على المدى البعيد إلى تجذير هذه الحالة العقلية والنفسية وتحوّلها إلى ثقافة تحرّمية طاردة.

ما سنشير إلى بعضه هنا ما هو إلا توجسات واستفهامات تمتلك في نظر الكاتب الشرعية والوجاهة كما يمكن للإنسان أن يتطلعها من وراء كلمات المعارضين للنظرية، وهي مخاوف لا تتم عن عقل خائف بقدر ما تتم عن وعي جيد للتجربة الطويلة في ثنائية القديم

والجديد والكلاسيكي والحدائي، وهو وعي مطلوب يمكنه أن يمنح الفكر المزيد من الصلابة وعدم الاهتزاز السريع أمام الأفكار الواردة أو الحادثة.

وعلى أي حال فأبرز ما يمكن تسجيله هنا ما يلي:

أ - ما هي التأثيرات التي يمكن أن تتركها التعددية على اليقين البشري؟

من الواضح أن ظاهرة اليقين الموجودة عند الإنسان هي ظاهرة ليس فقط صحية ومهمة بل إنها أساسية وضرورية أيضاً من النواحي النفسية والاجتماعية بل والحضارية، لأن افتقاد الفرد لليقين في حياته كلياً أو غالباً أمر له مضاعفاته السلبية النفسية والسلوكية؛ إذ يمنح اليقين النفس البشرية الاستقرار والثبات فيما يجعل الشك منها بؤرة للقلق والاضطراب والتذبذب وعدم الاستقرار، وهو أمر يعيق الحركة الثابتة للنفس نحو أي أمر تهدفه ويعقد بالتالي النمو الذاتي للشخصية.

وهكذا الحال على المسار الاجتماعي؛ إذ إن عاصفة التماوج والشك وعدم الاستقرار الفكري في مجتمع ما تعيق بالدرجة الأولى عمليات التنمية في هذا المجتمع على أكثر من صعيد، وتحوله إلى مجتمع قلق غير منتظم الخطى، وهو ما يختزن في طياته الكثير من المشكلات كما تؤكد ذلك كله الدراسات النفسية والاجتماعية.

إن وجود هذا المخلوق الهام والضروري - ألا وهو اليقين - هو من ضرورات الحياة البشرية سواء كان متعلقاً بهذا اليقين أمراً حقاً أو

باطلاً لا فرق في ذلك، كل هذا بقطع النظر عن فوائد الشك المرحلي
من الناحيتين العلمية والسلوكية واللذين تواجهان أكثر ما تواجهان
المفكر الحر والشاب المراهق.

التساؤل الموجود هنا هو ألا تتسبب التعددية بما تحمله من
تخفيض لدرجة اليقين في حدوث تداعيات سلبية فردية واجتماعية؟ ألا
تؤدي التعددية إلى عدم الجزم بالمعتقدات - لاسيما الدينية - وبالتالي
إلى تخفيف درجة الاستقرار النفسي الديني؟ هل يمكن للتعددية ميدانياً
أن تبعد عن نفسها شبح الشك والتذبذب؟ ما هو الدور الذي تلعبه
التعددية في بعث روح اليقين الضرورية في المجتمع البشري -
وخصوصاً الديني - وأين هي إنجازاتها على هذا الصعيد؟...

هذا هو السؤال الذي يفترض بالتعددية أن تجيب عنه نظرياً
وعملياً أيضاً، وتضع بالتالي حلاً له إذا أرادت لنفسها أن تكون
مشروعاً متكاملًا...

ب - التساؤل الآخر والذي له ارتباط ما بالسؤال الأول هو هل
أن التعددية الدينية ستساعد على تعزيز الإيمان في المجتمع، سيما
وأن التعدديين يرون أنفسهم وبالتالي نظرياتهم في خدمة الدين نفسه؟
بانخفاض اليقين أين يصبح موضوع الإيمان الديني؟ أين يصبح
مصير مقولات من قبيل التفاني الديني، والتضحية الدينية، والحب
والعشق الديني والإلهي، والإخلاص، والاندفاع الساخن، والحماس
الديني، والاقدام، وتقديم المصالح المعنوية على المصالح المادية و..

وعشرات من المفاهيم الانسانية والدينية الراقية والتي يحتاجها الدين في كينونته الشاملة؟ حينما أساوي بين الأديان والمذاهب أو أتحدث عن نوع من الرجحان لبعضها على بعض مع احتفاظ البقية بدرجة من الرجحان كيف يمكنني أن أرسخ إيمان المسلم - مثلاً - بإسلامه، وأحول دون قيامه بتقلات عديدة بين الأديان والمذاهب أو لا أقل لجانبه مظاهر من قبيل الاستخفاف، والتقليل، والتغاضي، وعدم الرعاية، والتحليل النظري، والشعور بإمكانية التقلت، وتقلص تأثيرات مفهوم الثواب والعقاب عنده وغير ذلك أيضاً؟...

نعم إن هذه الهواجس - كما الأهداف المتقدمة - لم بجر عرضها هنا بهدف للتأييد أو النقد أو الدفاع؛ فإن لهذا الأمر مجاله الآخر، وإنما الهدف هو محاولة جعل النظرية قابلة للقراءة من أكثر من زاوية، وتحسس الباحث عن الناحية النظرية المسؤولية إزاء النواحي الأخرى سيما المحور العملي دون أن يؤدي به ذلك إلى حالة من الشلل في قراءته النظرية لها، فإذا كان هذا البحث الذي بين يدي القارئ الكريم يسعى إلى تقديم قراءة نظرية لفكرة التعددية الدينية، فمن الممكن جداً بل المطلوب أن تقوم إلى جانبه دراسات نفسية وسلوكية واجتماعية للفكرة نفسها، وبالتالي ليبقى الباب مفتوحاً أمام إطلاقات متنوعة لتشكيل رؤية أكثر شمولية حول هذا الموضوع، وتكوين أفقٍ أرحب وأقل ضيقاً في النظر إلى الأمور، لأن مشكلة بعض الباحثين سيما في الشأن الديني أنه لا يرى نفسه معنياً

بالستداعيات العملية لفكرته معتبراً أن المهم هو تحديد الحق والباطل نظرياً، وهذه في الحقيقة نزعةً أرسطية؛ لأن المنطق الأرسطي يعتبر أن العمليات الذهنية تعنى بترتيب المقدمات نظرياً بحيث تكون مادة وصورة القياس المنطقي سليمين، أمّا التداعيات الميدانية في الحياة الإنسانية فلا تعنى الباحث بشيء، وهو أمرٌ حصلت فيه تحولاتٌ عديدةٌ بعد عصر النهضة ليس هنا مجالها، إلا أن المهم فيها هو أن الباحث الديني يجب عليه أن يتحسس مسؤولية بحثه النظري من الناحية العملية دون أن يعني ذلك الارتهاق الدائم للبعد النظري بالبعد العملي مما لا مجال لتفصيله.

السياق التاريخي لنظرية التعددية

بعيداً عن المقولة التي ترى أن الإسلام قد طرح التعددية بمعناها العملي أي التعايش السلمي بين أهل الديانات، وبعيداً عن التاريخ الإسلامي الذي يرشد إلى الكثير من مفردات هذه المقولة عملياً، وبعيداً عن الجدل في رجوع التفكير التعددي إلى شخصيات أمثال يوحنا الدمشقي الذي كان مقرباً من الحكّام العباسيين كالمأمون والمعتصم، وأمثال أخوان الصفا، وحتى أمثال أبو حامد الغزالي، وهي نسبة جرت مناقشتها من قبل بعض الباحثين^(١) هنا مما قد تجري الموافقة عليه من حيث النتيجة، بعيداً عن كل ذلك فإن الذي يبدو — كما ربّما في اعتقاد الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي — أن الجذور الأولية للتعددية الدنيوية تعود إلى محاربة الكنيسة للنظريات العلمية لكبار العلماء الطبيعيين أمثال غاليلو وكوبرنيكوس و ... في بدايات عصر النهضة، إيماناً منها بالمرجعية المطلقة لبعض النظريات التقليدية أمثال نظريات بطليموس في الفلك وأرسطو في المنطق والفلسفة ... واعتبار تجاوزها خطأً أحمر وتجاوزاً للديانة المسيحية

(١) راجع جعفر سبحاني، التعددية الدينية نقد وتحليل، مجلة التوحيد، العدد ١٠٥، عام

نفسها على أساس نمط فهم معين للنص الإنجيلي، مما ولد تعارضاً بين العلم والدين دفع البعض بغية تخفيف حدة هذا التعارض إلى اعتبار المعارف الدينية معارف غير يقينية وعدم وجود ترجيح بينها^(١)، وهو بذلك يكون قد طبع المعرفة الدينية للعلوم الطبيعية بالخصوص، وفتح المجال لإعمال التصرفات فيها مادامت لم تصل إلى درجة القاطعية التي تحول دون التلاعب بها.

ولعل منشأ هذا الرأي الذي تبناه الأستاذ يزدي هو أن النقطة المركزية التي تتمحور حولها التعددية هي برأيه سلب اليقين الديني والخوض في شكاكية مطلقة في ساحة الدين، ولهذا اعتبر أن العودة التاريخية للتعددية تصلنا بهذا التصور الذي ظهر أثناء عصر النهضة.

كما أدى نشوء البروتستانتية الليبرالية والتي تعتقد بضرورة التوجه والقبول بالتفسير غير التقليدي للكتاب المقدس سيما ذلك التفسير المتكئ على العلوم الطبيعية والدراسات التاريخية، وتعتقد أيضاً بأن النشاطات العقلية في مجال الدراسات الإلهية ليست بالموثوق بنتائجها على نحو حاسم وقطعي، ولعل هاتين الخصيصتين فيها قد تولدتا عن خلفية منطقية قنمت العلوم الطبيعية وأخرت الفلسفة، لقد أدى نشوء البروتستانتية الليبرالية إلى ظهور الليبرالية

(١) مجلة "الفكر الإسلامي" عدد ١٨ - ١٩ : ١٦٨.

السياسية ونفوذها على نطاقٍ واسعٍ، وقد كان ذلك سبباً رئيسياً من ناحية تاريخية - علمية لتبلور البلورالية الدينية التي وقعت مورداً لحملاتٍ شديدة من جانب الاتجاهات الدينية المسيحية التقليدية التي اعتبرتها بمثابة إقصاءٍ للدين عن موقعه.

لكن التعددية الدينية أخذت شكلها المعدل والمتطور في القرن العشرين سيما بعد بروز نظرية الشمول الديني، وقد لعب تطور علم الكلام المسيحي في هذا القرن دوره في دفع عجلة التناهي والتفاعل لهذه النظرية، حيث شهد هذا القرن وما يزال تسارعاً لافتاً وتقدماً كبيراً في مجال الدراسات الإلهية على النمط الحديث للقراءة الدينية. ومن هنا يمكن القول بأن التعددية الدينية من بين التعدديات الأخرى ربما حازت على نصيب أكبر من البحث والقراءة الفلسفية، كما الكثير من المسائل الفلسفية المرتبطة بالدين، وكثرت الدراسات التي تتحدث عن الدين والمجتمع البلورالي أو الفرد البلورالي ومدى التناصب الطردي أو العكسي بينهما.

وقد ساهمت في نسج السياق التاريخي للبلورالية كثرة الحروب الدينية والمذهبية والقومية والإثنية وما نجم عنها من محن ومآسي للبشرية سيما في القرن العشرين، حيث تسببت الحروب العالمية بالخصوص في إحداث آلام كبرى في الجسد الإنساني، كما لا تزال حروباً دينية - أو بشكل الدين أحد عناصر اشتعالها - تترك بصماتها بصورة واضحة على الحياة الإنسانية في أكثر من مكان في

العالم كسريلانكا والهند والبوسنة وباكستان وأندونيسيا وأيرلندا وأفغانستان والصراع العربي - الإسلامي الصهيوني وغيرها. ذلك أن الكثيرين وبحكم رد الفعل قد اتجهوا نحو الاعتقاد بضرورة ردم الهوة بين الإتجاهات الفكرية والدينية و... في العالم تجنباً للمزيد من الكوارث الإنسانية سيما في المناطق التي تعجّ ديموغرافياً بتعدد الأديان والمذاهب والفرق والقوميات مثل لبنان ومناطق البلقان والقوقاز، وتؤكد هذه الضرورة في عصر التطور والتكنولوجيا الذي يسمح - وبأبسط فرصة - بحروب إبادة لا يخسر فيها الإنسان وحده بل تأخذ الطبيعة هي الأخرى حظاً وافرأ من الخسارة التي لا توجد ضمانات أكيدة على إمكان تداركها في المدى المنظور.

هذا المسار التاريخي ككل دفع المفكرين والعلماء - سيما في الغرب المسيحي - إلى تبني النظرية البلورالية كرسيدٍ فكريٍّ وبناءٍ فلسفيٍّ تحتيٍّ للتعايش البشري، ومن هنا يتضح السبب - أو بعضه - في تزايد المناصرين والمؤيدين بصورةٍ مطردةٍ لهذا الإتجاه وإتساع قاعدته في أوساط الكتاب والباحثين وجمهور المثقفين نظراً للحضور الفاعل لموضوعة التعايش والسلام في أدبيات وسلوكيات واهتمامات وأولويات وآمال الكثيرين.

وأول ما انقضت هذه النظرية على يد "ويلفرد كنتول" أستاذ معهد الإلهيات في هارفرد ومن ثم تلقاها تلامذته من بعده، إلا أن المتكلم

المسيحي المعاصر جون هيك *John Hick* ^(١) والذي هو أحد تلامذة كنتول يصنّف بأنه من أبرز وأهم المنظرين للتعددية الدينية، فقد تعرّض في كتابه «فلسفة الدين» - والذي طبع عام ١٩٦٣م الطبعة الأولى وما تزال طبعاته متوالية - إلى هذه النظرية وبشكل مفصل نسبياً ودافع عنها سيّما في الفصل التاسع منه.

(١) ولد جون هارود هيك سنة ١٩٢٢م في اسكاربورو في بريطانيا، والتحق سنة ١٩٤٠م بالكنيسة المروتستانية فيها، درس الحقوق في جامعة هال، والتحق لدراسة الفلسفة بعد الحرب العالمية الثانية بجامعة هايدنبورغ، حتى نجح في الحصول على شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة أكسفورد.

توجّه هيك للسلك الديني وخدم كقسّ لمدة ثلاث سنوات، عمل في التدريس في جامعة كارنل، ومن ثم في مدرسة العلوم الدينية في الولايات المتحدة الأمريكية، ثم عُيّن أستاذاً في معهد الإنجيليات في كمردج، انتخب سنة ١٩٦٧م أستاذاً في جامعة بيرمنغام، كما كان في نفس الوقت مشغولاً بالتدريس في كاليفورنيا، حتى حصل على درجة الأستاذية الدائمة هناك سنة ١٩٨٢م.

أدّى تعمق هيك في فلسفة كانت والفلسفة التقليدية الأنغلوسكسونية إلى دفعه نحو شيء من الثورة على المفاهيم المسيحية الساذجة التي كان يؤمن بها، ركّز هيك - رغم كل انتقاداته - على مفهوم المواجهة مع الأمر المطلق أي التجربة الدينية، وأخذ هذا المفهوم حيزاً كبيراً من أفكاره.

إهتم بموضوع اللغة الدينية وانتقادات المدرسة الوضعية على هذه اللغة، وقدم على أساس فهمه للتجربة الدينية نظرية التعددية الدينية التي عُرف بها وعُرفت به. راجع حوله كتابه فلسفة الدين، لا سيما المقدمة من ص ١ إلى ص ١١.

ولا يعني شيوع هذه النظرية في الغرب أنها لاقت إجماعاً فكرياً وثقافياً من قبل الاتجاهات المتعددة، بل إنها قد تعرضت لانتقادات حتى من طرف المفكرين الدينيين غير التقليديين، ومن أبرز الذين عارضوا هذه النظرية المفكر الديني ألوين بلانتينجا Alvin Plantinga الذي كتب ردوداً عليها، وإنما ننبه على ذلك دفعاً للتوهم الذي يحصل عادة في مجال قراءة الفكر الغربي من طرف المجتمعات التي لم تشارك في عملية الحداثة وإنما تلقت صدمتها فقط، ألا وهو افتراض أن الغرب كله متفق على المقولات الجديدة التي ترد إلى هذه المجتمعات، وهو تصور خاطيء جداً، فإن الحداثة نفسها تعرضت وما تزال لانتقادات كثيرة جداً، بل إن ما بعد الحداثة نفسه - والذي يجري طرحه في الأوساط غير الغربية - هو الآخر قد تعرض وما يزال لانتقادات شديدة أبرزها ما سجلته آراء بورغن هابرماس الذي يُعد من أبرز أنصار الحداثة، والذي شرع بشن حملة عنيفة على ما يُسمى بالعصر ما بعد الحداثوي في بداية الثمانينات. إن الصورة الأحادية الجانب عن الفكر الغربي هي ظلم للغرب نفسه قبل أن تكون ظلماً للآخرين، وهو ما يستدعي من الجهات العاملة على ترجمة هذا الفكر إلى تبني الحياد المطلق وعدم انتقاء الاتجاهات الغربية بهدف نقلها إلى عالم آخر كالعالم الثالث.

وعلى أية حال وبالانتقال في العرض إلى الساحة الإسلامية ثارت أخيراً مقالة للدكتور عبد الكريم سروش نشرت في العدد

٣٦ من مجلة "كيان" في بدايات عام ١٣٧٦ هـ ش / ١٩٩٧م ضجة واسعة في الأوساط الدينية والثقافية في الجمهورية الإسلامية في إيران، وقد دافعت هذه المقالة والتي حملت عنوان «صراطهاى معتقيم، سخنى در بلوراليسم دينى مثبت و منفى» عن البلورالية الدينية ونظرت لمبانيها، وقد لحقتها في مختلف المجلات والنشریات والدوريات الفكرية والدينية، وكذا في بعض الصحف سلسلة من الكتابات المؤيدة والمعارضة، وقد كتب د. سروش فيما بعد توضيحاته حول النظرية والتي رأى أنها تزيل الإبهام الذي يكتنفها، وأيضاً ردوده على المناقشات التي تعرضت لها التعددية. لكن هناك رؤية لدى بعض الناقدين تذهب إلى أن ما فعله الدكتور سروش لم يكن اجتراحاً للفكر الغربي عموماً والمسيحي خصوصاً فحسب، وإنما هو إعادة صياغة للأفكار التي طرحها في العالم العربي كل من الدكتور محمد أركون وفضل الرحمان^(١)، كما أن هناك من يرى بأن الباحث الإيراني ميمندي نجاد قد استبق الدكتور سروش في طرح نظرية التعددية في الوسط الإيراني في بدايات النصف الثاني من القرن العشرين^(٢)، وبالتالي فإن الدكتور سروش - وفق هذين

(١) بهام حوزة، عدد ٢٥، ١٣٧٩ هـ ش، ٢٠٠٠م، محمد جواد حيدري كاشاني، مقالة:

نقدی بر بلوراليسم دينى ص ٩٣.

(٢) الشيخ جعفر السبحاني، التعددية الدينية نقد وتحليل، مجلة التوحيد، العدد ١٠٥، عام

٢٠٠٠م.

التصورين - لم يكن السباق إلى طرح هذه النظرية لا في المجتمع الإسلامي عموماً ولا في المجتمع الإيراني على وجه الخصوص.

ومن الطبيعي أن يحتاج تحديد من هو الرجل الأول الذي طرح هذه النظرية في الوسط الإسلامي إلى الكثير من التتبع والملاحقة، كما أنه من الضروري أن نفرق بين التعددية المعرفية والتعددية الاجتماعية وفق ما تقدم؛ فإن العديد من الباحثين عن التعددية ربما يكونون قد قدّموا كمنظريّة فلسفيّة اجتماعيّة وأخلاقيّة، إلا أن ما يهتمنا هنا هو الجانب المعرفي من النظرية، كما أن استباق بعض الباحثين العرب أو الإيرانيين للدكتور سروش في طرحه لهذا البحث لا يمنع من أن يكون لسروش نفسه دوراً بارزاً في دفع هذه النظرية للأمام؛ إذ استبعد - وهذا الاستبعاد عفويّ وغير ناتج عن تنبّع ودراسة لعدم توفر كتابات ميمندي نجاد بين يدي - أن يكون هناك من استبق الدكتور سروش في المستوى الذي طرح فيه النظرية في الساحة الإيرانية وفي حجم تأثير طرحه في الحياة الثقافية في إيران، وإن كان القول بأن الباحثين العرب فضلاً عن الغربيين قد استبقوا الدكتور سروش في طرحه ولو مع بعض الفوارق غير بعيد عن الصواب.

ولعلّ ترجمة كتاب فلسفة الدين عام ١٩٨٣م إلى اللغة الفارسيّة ومن ثمّ ترجمته على يد بهزاد سالكي عام ١٩٩٧م في طبعته المزيّدة مضافاً إلى ترجمة بعض المقالات لهذا المفكر الغربي، قد لعب دوراً في حركة عرض النظرية حيث كان هذا الكتاب شاهداً مهماً للذين

ناصروا هذه النظرية الدينية وأيدوها، ويتجلى هذا الأمر في كتابات الدكتور سروش نفسه حول التعددية.

ولعلّ استشهاد جون هيك أحياناً قليلة لتدعيم فكرته بكلام للعارف جلال الدين الرّومي صاحب المثنويّ المعروف لفت أنظار الباحثين الإيرانيين إلى آراء هذا العارف في التعددية الدينية، ومن هنا يلاحظ أنّ المؤيدين للنظرية اعتبروا أنّ مولانا جلال الدين الرّومي هو من أهم المنظرين للنظرية، وأنّه صاغ العديد من المباني الفلسفية لها في المثنوي، وقد عملوا على استخراج العديد من الأدلة حول مجموعة من مباني النظرية من كلماته وأشعاره، وتعدّى الأمر إلى الاعتقاد بأنّ العرفاء يميلون إلى هذا الإتجاه التعددي من بين المدارس الفكرية الإسلامية سيّما بعد ملاحظة كلمات أمثال محي الدين ابن عربي في هذا المجال، وقد أضفت ردود الفعل الناقدة والمتحفظة حول هذه النقطة على البحث رونقاً خاصاً وفتحت الباب أمام واحدة من أبرز النماذج في استنطاق الفكر القديم وإستجوابه فيما يتعلّق بإشكاليّات معاصرة، وهي قضية هامة في مجال قراءة الأفكار من داخل النّسق والإطار التاريخي لها أو من خارجه.

وفي العالم العربي ألقت الدراسات المتعلّقة بالحوار الإسلامي المسيحي، (أو حوار الأديان بصورة عامّة)، أو بالأقلّيّات الدينية والمذهبية، أو بعلاقة المسلم بغير المسلم، أو بموضوع التقريب بين المذاهب، وكذا بعضاً من مسائل الحريّات والديمقراطية و.... ألقت

بظلالها على التعددية الدينية وإن لم تقرأها مباشرة قراءة فلسفية
وهرمنيوطيقية بالدرجة الأولى في حدود تتبعي، لكنها من حيث تقصد
أو لا تقصد أخضعها للمختبر العلمي وخرجت بنتائج هامة مرتبطة
بها، وقد أثر كل ذلك على الوعي العام فيما يتعلق بأنماط العلاقة مع
الآخر أو النظرة إليه.

لكن الملاحظ في حركة الجدل الأخيرة في الوسط الإسلامي أن
فهم هذه النظرية يعد - لا أقل في المرحلة الراهنة - أهم من
تقييمها، والسبب في ذلك يعود إلى أن الكثير من الإشكاليات المثارة
عليها قد ووجهت من قبل أنصار هذه النظرية بعدم فهم روحها أو
عدم وضوح مبانيها لدى المستشكلين، كما يلاحظ المطالع لحركة
البحث في التعددية الدينية أخيراً أن بعض المناقشات ترجع إلى
ملاحظات فنية لها علاقة وطيدة بعرض النظرية نفسه، وربما تتعدى
المبررات لبعض هذه الملاحظات إذا ما تمت حياكة النظرية بصورة
أخرى.

ومن هنا سوف تحاول هذه الصفحات أن تعرض أولاً النظرية
نفسها وتتعامل معها بلغة وصفية غالباً بدون أية معيارية مركزة في
الأغلب على جهود وإسهامات الذين دافعوا عنها سيما الدكتور
سروش^(١)، مع مزيد من التوضيح والتعميق للمسألة، وذلك من دون

(١) تمت الإستمارة بالمواد التالية بصورة أساسية لإعداد العرض المذكور للنظرية وهي:

أ- الكتب التي تمت مراجعتها هي:

أ - «بلوراليزم ديني واستبداد روحانيّت» للأستاذ محسن غرويان، وهو عبارة عن سلسلة أسئلة وأجوبة تم نشرها سابقاً في صحيفة "رسالت".

ب - «دين شناسي» محمد حسين زاده، الفصل الثالث، الطبعة الأولى ١٣٧٨/١٩٩٩، ٢.

ج - «فلسفه دين» جون هيك، ترجمة مهزاد سالكي، يراجع منه خصوصاً الفصل التاسع ٢٦٣ - ٢٩٨.

د - «تسامح آري يا نه» وهو مجموعة مقالات وحوارات نشرت سابقاً في صحف ومجلات داخلية وعارضية لباحثين إيرانيين وغربيين وعرب.

د - «مکندکاوِي در سسويه هاي بلوراليزم»، محمد حسن قدردان قراملكي، الطبعة الأولى، ١٣٧٨ هـ / ش ١٩٩٩ م.

٢- المقالات والدراسات والحوارات المنشورة وهي:

أ - مقالة «صراطهاي مستقيم سخن در بلوراليزم ديني مثبت ومنفي»، نشرت في مجلّة «كيان» عدد: ٣٦ / ١٣٧٦ هـ - ش ١٩٩٧ م.

ب - حوار ومناظرة حول التعددية الدينية بين الدكتور سروش والشيخ محسن كديور، وقد جرى عام ١٣٧٦ هـ - ش ١٩٩٧ م بتنسيق جريدة «سلام» ونشر فيها، وقد تمت قراءته ومراجعته في كتاب «صراطهاي مستقيم» ط ٢ - ٧٧ هـ - ش.

ج - حوار مع الدكتور سروش تحت عنوان «حقانيت - عقلانيت - هدايت» نشر في العدد ٤٠ من مجلّة «كيان» ١٣٧٦ / ١٩٩٧ م.

د - حوار مع العلامة محمد تقي جعفري رحمه الله أجرته مجلّة «نقد ونظر» العدد ٧ - ٨ ١٣٧٥ / ١٩٩٧ م.

هـ - مقال حول التعددية الدينية للأستاذ علي ربّاني گلبايگاني، نشر في مجلّة «كلام إسلامي»، عدد ٢٣ / ٢٤، عام ١٣٧٦ / ١٩٩٧ م. وقد عمد الكاتب فيما بعد إلى إصدارها - مع تعديل - في كتاب عن البلورالية.

و - حوار وملفتي بين بعض العلماء والباحثين من الجامعات والحوارات في إيران الإسلام والولايات المتحدة الأمريكية، من بينهم الشيخ الأستاذ محمد تقي مصباح يزدي والدكتور عبد العزيز ساشادينا تناول التعددية والديمقراطية والعلمانية ... نشر

أن تدّعي أن هذا النمط من العرض هو الأفضل أو الأنسب. وأن تقوم
ثانياً بإبراز أهم الإشكالات والانتقادات التي تعرّضت لها وما تزال أو
ما يمكن أن تتعرّض له هذه النظرية، ولا أقلّ النواقص التي ما تزال
تشتمل عليها البناءات الفلسفية لها، لأن بعض النظريات يكمن خللها
في النواقص التي تحتوي عليها، إذ تكون مطروحة على بساط البحث

في مجلّة «كتاب نقد» عدد ٩ - ١٠ / ١٩٩٩م.

ز - مقال «در باره مبادئ بلوراليزم ديني» أحمد نراقي - «كيان»، عدد: ٤٠، ١٣٧٦
/ ١٩٩٨م.

ح - حوار مع الشيخ الأستاذ محمد تقي مصباح يزدي حول التعددية، نشرته مترجماً
إلى العربية مجلّة «الفكر الإسلامي» عدد ١٨ - ١٩ بترجمة حامد درويش نقلاً عن مجلّة
«معرفت» عدد: ٢٢.

ط - مقال «كشورت گرايي در نظر و وحدت گرائي در عمل» حسن يوسف
أشكوري، «كيان»، عدد: ٣٩، ١٣٧٦ / ١٩٩٧م.

ي - مقال مترجم عن اللغة الإنكليزية إلى الفارسية للدكتور محمد لغنهاوزن، نشرته
مجلّة معرفت، عدد: ٢٢، وتمّ طبعه فيما بعد مع كتاب «دين شناسي».

ك - مقال «نقدی بر بلوراليسم ديني»، محمد جواد حيدري كاشاني، مجلّة: پیام حوزه،
العدد ٢٥، ١٣٧٩هـ ش / ٢٠٠٠م.

ل - «بلوراليسم ديني»، سيد محمد علي داعي نجاد، مجلّة: معرفت، العدد ٣٢، ص ١٣٧٨هـ ش / ٢٠٠٠م.

م - مقال «بررسی میزان دقت و صحت باسجهای آقای سروش»، مهندس جواد
رنجبر، فصلیّة كتاب نقد، العدد ٧، ١٣٧٧هـ ش / ١٩٩٨م.

ونحذر الإشارة عملاً بالأمانة العلمية إلى أن كاتب هذه السطور قد أضاف الكثير من
الأفكار على هذا العرض قد لا يلحظها المراجع للمصادر المذكورة، ومن هنا يمكن
اعتبار هذه المصادر بمثابة الأسس والمنطلق لهذا العرض لا الإجمال والتفصيل معاً.

وفق سياسة حرق المراحل فلا بد لها في البداية من سدّ نقاط الفراغ العالقة حتى تعطي تصوّراً متكاملًا عن نفسها.

والجدير ذكره هنا أنّ التعددية الدينية ونظراً لحساسيتها في الوسط الديني سيّما من ناحية إفضائها إلى الدعوة لتشكيل مجتمع غير أيديولوجي على بعض الرؤى، وما صرح به بعضهم من رفع حجة رأي أيّ كان على أيّ كان استناداً إلى النظرية نفسها، فإنّ بعض للقراءات للتعددية في الوسط الإسلامي قد بذلت مساعي واضحة لتنفيس الإحتقان الذي يمكن أن تولّده الآثار العملية للتعددية، وهو إحتقان ربما يكون مبرّراً في بعض إمتداداته، فتمّ طرح ما يسمّى بالتعددية النظرية والتوحيدية العملية ومحاولة للفصل بينهما والقول بأنّ الأولى لا تستتبع ذاتها في مرحلة العمل والتطبيق، وهو ما طرحه الباحث حسن يوسف أشكوري حيث ركّز جهده على أنّ التعددية من حيث بنيتها النظرية - كما سنتعرف عليها فيما بعد - لا تفرض شكلاً واحداً من أشكال العمل، وإنّما تلتقي أو لها قابلية الالتقاء مع المشاريع التوحيدية والوحدوية ولو في إطار معيّن ديني أو غيره^(١)، لكنّ هذه الصفحات لن تعالج التعددية إلا في بنيتها النظرية دون المساس بالآثار العملية الناجمة عنها أو كيفية التعامل للتعددي في الواقع، وهذا يعني أنّ هذه المقالة لن تكون نهائية لأنّ ملاحظة

(١) "كبان" عدد: ٣٩: ٣٠ - ٣٥.

الأصداء الميدانية لأي نظرية وتقييمها سلباً أو إيجاباً هو جزء من الحكم النهائي عليها طبقاً للمقولة القاضية بأن النظرية - أي نظرية - سيتم في المجالات الإنسانية - مسؤولة عن تأمين وضمان التنفيذ السليم لها، وإلا فإنها لن تكون كاملة ومكتملة، ولا أقل من أن النظرية الأخلاقية أو الاجتماعية أو التربوية أو السياسية أو الاقتصادية أو... يجب أن لا تشمل على عناصر تعيق تطبيقها في الميدان العملي أو يترتب عليه مضاعفات سلبية غير متحملة وإلا فإنها ستكون غير قابلة للتطبيق من حيث ذاتها لا من حيث الطوارئ العملية العارضة وهذا نقص أساسي فيها، وهذه مسألة هامة.

إن قراءة نظرية التعددية الدينية يتم على مرحلتين - على ما أخص أنه الأنسب :-

المرحلة الأولى: نقرأ فيها بعض الفرضيات الأولية والمصادر القبلية التي تقوم عليها التعددية الدينية، والتي تؤخذ كمسلمات مفروغ عنها تمثل الأرضية والمناخ والسياق الذي يحيط بالنظرية ويمنحها الشرعية النبوية.

المرحلة الثانية: وتدرس فيها المباني والأسس التي شيدت النظرية عليها ومثلت قوائم الصرح والبناء العلوي لها، والتي تلعب أيضاً دور الأدلة الموضوعية المبررة للنظرية، كما تمتاز بالنمط التوليقي الذي يربطها حيث تشكل بمفردها حلقات السلسلة البرهانية الواحدة، والتي تشفر كل واحدة منها مساحة محددة بها كما سنلاحظ إن شاء الله تعالى.

مصادر التعددية الدينية

لا يمكن التعرف على فكر أو نظرية من دون قراءة النسق الذي تولدت فيه أو لا أقل الذي تعيشه، وهذا يعني أن القبلات التي جرى توظيفها والإعتماد عليها في صياغة النظرية هي من الأهمية بحيث إنها - في ظرف انفصالها عن النظرية - متداخلة معها مشكلة النسيج الذي وضعت فيه مفردات النظرية نفسها، فهي أشبه ما تكون بالخيط الذي رتبت فيه أجزاء السبحة تماماً، ومن هنا من الضروري التعرف على هذه القبلات في موضوعنا حتى لا تحدث أزمة مخاطب نتيجة قراءة التعددية قراءة إسقاطية.

هناك عدة مصادر مفروضة في نظرية التعددية الدينية لا بد من ملاحظتها وهي عديدة، منها موقفنا المسبق من الحقائقية والعقلانية والهداية الإلهية ومفهوم النجاة وجوهر الدين وحقيقته، بل إن الموقف من الفلسفة الإسمية *Nominalism* والتي تنفي الإيمان بالكليات يترك بصماته في تحديد البنية التحتية للتعددية كما سنلاحظ بصورة موجزة، وسوف نستعرض أبرز هذه الفرضيات في إطار الحديث عن مباني التعددية الدينية إن شاء الله تعالى، لأن بعض هذه الفرضيات قد تم عرضه في سياق المباني من قبل مقرري أطروحة التعددية.

وعلى أية حال فما يجدر طرحه هنا من فرضيات أولية عدة
مصادر هي:

١ - المصادرة الأولى: إن البحث حول الدين كظاهرة يتخذ
الباحث بالنسبة إليه موقعين إثنين هما:

أ - فتارة تكون قراءتنا للدين من موقع خارجي منفصل، بمعنى
أننا ننظر إلى الدين ككل (أي كديانات) - أعم من أن يكون إسلامياً
أو مسيحياً أو يهودياً أو أي دين آخر حيث نقصد من الدين هنا
ظاهرة الإيمان بالإله الأعلى - بقطع النظر عن حقانية واحد منها أو
بطلانه، بحيث نتجاهل عنصر الحقانية والصدق المنطقي في قراءتنا
للمظاهر الدينية، ومن ثم نعد إلى مطالعة هذه الظاهرة من وجهة
وموقف محايدين يستتيطان العقل البشري للحكم بعيداً عن أي نصر
يمكن إعتباره مقتساً لدين ما.

وفي هذا النوع من القراءة يُنظر للدين على أنه وجود وإمتداد
تاريخي يحتوي في داخله على كافة الروى والاتجاهات التي
تمخضت عن جهود المفكرين والعلماء بما في ذلك التصحيح منها
والباطل، لأننا قلنا إن عنصر الصوابية ليست له أية دخالة في تحديد
الظاهرة الدينية موضوع المعالجة والرصد.

هذه النظرة التاريخية للدين والتي تتجاهل الثوابت المعيارية
كالصوابية والحقانية لا يمكن أن تتم إلا في صورة تجرد الباحث نفسه
عن إلزامه بدين من الأديان أو إنكاره للأديان كافة واعتبارها

أسطورة تراثية كبرى، ومن هنا فهي تعتمد منطق أسنة الدين وإعتباره أمراً بشرياً أكثر من تأليهه والنظر إليه كمعطى إلهي ربّاني، وبالتالي سيعني ذلك أن موضوعة الدين التي ندرسها لم تعد تمثل أمراً مقتساً ولا يتم التعامل معها كظاهرة متكوّنة في أفق أعلى من أفق الإنسان نفسه.

وهذا النوع من القراءة يمتاز به دراسات علم فلسفة الدين بالمعنى المعاصر للكلمة، ولا أقل من أن الكثير من بحوث وموضوعات هذا العلم تنسم بهذا الطابع، كما هو الحال في التوجّه العام الذي يحكم المنظرين لهذا العلم أيضاً لا سيّما في الساحة الإسلامية.

ب - وتارة أخرى تكون قراءتنا للدين من موقع داخلي، أي أننا نستجاهل المرحلة التاريخية ونعبرها إلى مرحلة الحقّ والباطل فنقول مثلاً: إن هذا الدين هو الصحيح وذاك باطل أو إن هذا المذهب هو الصحيح وذاك باطل أو إن هذا الإتجاه أو تلك المدرسة هي الصحيحة والأخرى باطلة وهكذا، فنحن هنا نقوم بعمليات فرز للأديان والمذاهب على أساس معايير محدّدة وفقاً للنظام المنطقي الذي نعتدّ به.

في هذه القراءة للدين لا نشرف على كافّة الأديان بصورة دفعيّة لتكون نسبتنا إليها جميعاً ونسبتها إلينا واحدة ومتساوية، بل نتمركز في نقطة محدّدة من دائرة معيّنة وتكون هي بنفسها معياراً لنا، وبالتالي نحدّد نظرتنا لأطراف هذه الدائرة تبعاً لمدى قربها أو بعدها

عن المركز الذي تموضعنا فيه، فكَلَّمَا اقترَب واحدٌ منها أكثر إلينا
منحنَاه اعترافاً أوضح وأكبر، وكَلَّمَا ابتعد أخرجه عن شعاع ونور
الحقيقة التي نحن عليها.

هذه الرؤية للدين هي التي كانت وما تزال الرؤية السائدة في
وسط المتدينين - بالمعنى العام للكلمة - أنفسهم، ولهذا فهم يحكمون
على الأمور من موقع النص إلى جانب موقع العقل، ولا يسمحون
لأنفسهم في أكثر الأحيان بإعطاء أحكام نهائية وجاهزة بعيداً عن
النص نفسه حتى في تحليلهم للظاهرة الدينية نفسها، ولهذا الأمر
نماذج كثيرة لا مجال لذكرها.

وكلا هذين النوعين من القراءة صحيحان فيما إذا حدّد موقع
استخدامهما والأهداف المترقبة منهما، حتى لا يكون أحدهما - كما
هو حاصل فعلاً لدى البعض حيث يمنح البحث الخارجي حقّ التحكيم
في أمورٍ لا منخلية له فيها في مقابل تضعيف الموقف الداخلي
والعكس هو الصحيح - متجاوزاً لدائرة حكمه إلى دائرة حكم الآخر،
لكن ما يهمّ هنا هو أن نخلص تقريباً على ما تقدم إلى المصادرة
الأولى والتي نحن بصددّها حيث نقول: إن نظرية التعددية الدينية
قراءة للدين من الخارج لا من الداخل.

ومن هنا فمحاكمتها سلباً أو إيجاباً من موقع الدين نفسه تعدّ خلافاً
منهجياً ونقلاً للبحث من مرحلة أولية قبلية إلى مرحلة ثانوية بعدية،
لأنّ المفترض أن الدين المعين ليس له ثبوت وتقرّر بعد فكيف يمنح

حقّ التّدخل مع كونه مسلوب المشروعية في هذه المرحلة؟! لكنّ هذا لا يمنع من استئناف بحثٍ في موقف الدين المسيحي من التعددية أو موقف الدين الإسلامي، بمعنى رجوعنا بصورة مباشرة إلى المصادر الدينية نفسها كالقرآن الكريم والسنة والإنجيل.... واستلھام الجواب منها فنلاحظ آيةً أو روايةً أو مسلمةً ما تھدینا إلى إثبات التعددية أو نفيھا، إلا أنه ليس هدفنا هو إعطاء المرجعية الفكرية للنص، وإنما الإخبار عما يعطيه هذا النص كمادة تاريخية، وإلا فالبلورية الدينية — كما قلنا — قراءة من الخارج لتفسير سرّ الكثرة والتعدد الديني من وجهة عقلية فلسفية.

٢ — المصادرة الثنائية: إن النتائج التي يتم استخلاصها من الأبحاث الخارجية — بالمعنى المتقدم — تلعب دوراً حيوياً بارزاً في صياغة رؤيتنا للمنظومة الدينية الداخلية نفسها، لأن المعارف البشرية عموماً — والأبحاث الخارجية للدين خصوصاً — تؤثر في المعارف الدينية تأثيراً لافتاً.

وهذه المصادرة بحدّ نفسها تعدّ نظريةً مستقلةً — تفرض الآن صحیحةً وتامةً — وهي نظرية القبض والبسط أو تكامل المعرفة الدينية، والتي كان لها حظها من الجدل والدراسة في الوسط الإسلامي في العقد الميلادي الأخير، والتي تمثل نظريةً من نظريات

علم فلسفة العلوم.

وتتلخص هذه النظرية حسبما قررها الدكتور سروش في كتاب
«قبض وبسط نظرية الشريعة»^(١) في أركان ثلاثة هي:

الركن الأول: إن المعرفة الدينية بصورة كلية تفتقر باستمرار في
نموها إلى المعرفة غير الدينية - أي البشرية - وهذا ما يسمى
بأصل التغذية، والمقصود بهذا الأصل - إجمالاً - هو أن التداخل
الموجود بين العلوم البشرية يفرض نوعاً من التبادل المعرفي بينها
بحيث إنه لا يوجد عندنا علم مستقل قائم بذاته لا يحتاج إلى أي علم
آخر وكأنه علم مكتفٍ من تمام الجهات والنواحي، وهذا ينتج حالة
الافتقار التي يعيشها كل علم من العلوم - ومنها العلوم الدينية - في
استمراره وتناميه إلى العلوم الأخرى.

الركن الثاني: إنه إذا ما تعرضت المعارف البشرية لتغيرات ما
فإن هذا يفرض نفسه على فهمنا للدين أيضاً؛ فيتعرض هو بدوره لما
يلائم تلك التغيرات، وهذا ما يمكن تسميته بأصل الملازمة.

الركن الثالث: إن المعارف البشرية عموماً خاضعة لقانون التحول
المعرفي، فهي دائماً عرضة للتبدلات والتغيرات، وهذا ما يعبر عنه
بأصالة التحول.

ووفقاً لهذه الآلية الميكانيكية للمعرفة ستكون المعارف الخارجية

(١) راجع كتاب «قبض وبسط تفويضك شريعة»، للدكتور سروش، الطبعة الرابعة،

١٣٧٤ / ١٩٩٥ م.

— والتي منها الفلسفة العلميّة، وعلم المعرفة الثانوي المتكفل دراسة الظاهرة المعرفيّة كوجود تاريخيّ، والذي يتجلّى هنا في النمط الأول المتقدّم في المصادرة الأولى، كما يقع هذا العلم في قبال علم المعرفة الأوّلي الذي يعالج ظاهرة المعرفة البشرية بقطع النظر عن تاريخها فيدرس منابع المعرفة وقيمتها — مؤثّرة في فهمنا للدين نفسه وتكون لها الحاكميّة على المعارف الدينيّة الداخليّة، تماماً كما هو الحال في الموقف المدرسي الكلاسيكي - المرعي الإجراء كثيراً في الفلسفة الإسلاميّة وفي الفقه والأصول والكلام أيضاً - من نتائج البحث الفلسفي والعقلي حيث تُصاغ المعرفة الدينيّة الداخليّة ويتمّ التعامل مع النص الديني وفقاً لهذه النتائج أو بما لا يتصادم معها على أقلّ تقدير، وهو ما يسمّيه البعض - وفق بعض الاصطلاحات - بالتأويل؛ إذ يُعتمد إلى محاولة تطويع النص لمصلحة النتيجة العقلية، وهو استخدام معروف ومشهور ومنظرٌ له في الفكر الإسلامي عموماً.

وعليه فالتعددية ليس فقط لا يمكن — منهجياً — محاكمتها دينياً، بل لها القدرة على بسط نفوذها على الرؤية الدينيّة نفسها فيما بعد، وذلك بحكم كونها دراسة خارجية عقلية.

٣ — المصادرة الثالثة: ما هو موقفنا من العقل البشري ومن

إمكاناته وما هي توقّعاتنا منه؟

بصورة مختصرة هناك ثلاثة أجوبة رئيسيّة مثّلت ثلاثة إتجاهات

في الفلسفة المعرفيّة وهي:

الأول: وهو الإتجاه الذي يضع ثقته التامة بالعقل ومقدراته وهو ما يُعرف بمذهب الواقعية البسيطة أو عقلانية الحد الأعلى والذي ينظر إلى الأمور نظرة غير معقدة، ويعتقد أنه بإمكان العقل فيما يملكه من وسائل وأدوات معرفية وقضايا ومفردات أولية أن يتوصل إلى كشف المجهولات الفكرية.

ويؤمن هذا الإتجاه بالقضايا التركيبية القطعية الصندق الحائزة على قبول العقل الإنساني عامة، وبقواعد استنتاج حاسمة أيضاً لها نفس الخصيصة المتقدمة من المقبولية، ولهذا فهو يؤمن بمقبولية الإثبات العلمي الملزم للعقل وإمكانه الواقعي أي عقل كان.

ولعل المنطق الأرسطي — وخصوصاً بما يحمله من نزعة دوغمائية — قد ساهم بصورة رئيسية في سيطرة هذا الإتجاه على التفكير البشري.

الثاني: وهو إتجاه الواقعية النقدية أو العقلانية بالحد الأدنى الذي يدعو العقل دائماً إلى مزيد من التواضع، ويعتبر أن القراءة التاريخية للعقل الإنساني بما تحمله من تجارب لهذا العقل على طول الخط ومن مواقع فشل وعجز وموفقية ونجاح ومن نقاط قوة وضعف تفتح الطريق لرؤية أوضح للطاقت العقلية.

هذه العقلانية النقدية تعتبر أن أكثر يقينيات البشر مجرد أحكام ظنية، لا بمعنى عدم إمكان الوصول للواقع بل بمعنى عدم وجود علامات محددة ومؤشرات واضحة لهذا الوصول.

الثالث: وهو إتجاه مدرسة الشك والسفسطة التي لا تؤمن بواقعيّات أو تؤمن بها لكنها ترى عدم إمكان الوصول إليها.

البلورالية الدينية إتجاه يتّكئ على العقلانية الإنتقادية، فهو لا يرى بأن الخطأ الإنساني في التفكير أمرٌ قابلٌ للتّجاهل أو أنه يصحّ غضّ الطرف عنه، إنه حقيقة واقعية لا بدّ من أخذه مأخذ الجد.

إن ملايين أو مليارات الإشتباكات الفكرية التي تحدث كل يوم على سطح المعمورة ظاهرة تدعو إلى التوقّف، وتطالب بوضع حدود فاصلة في نظرتنا للعقل بين مقام الثبوت ونفس الأمر - أي بين الإمكانيات الأولية للعقل بقطع النظر عن تداخلات الأمور الأخرى - ومقام الإثبات - أي مقام الإنتاج العقلي الفعلي اليومي -، كما أن هذه الظاهرة لا تفرّق بين شخص وآخر أو جماعة وأخرى أو بين تفكير ديني أو فلسفي أو حقوقي أو إجتماعي أو تاريخي أو إقتصادي أو ... فهي وحدة متكاملة إما أن نقبلها أو نرفضها، لأن جذور العقلانية النقدية ترجع إلى عدم الاعتقاد بحقائق مورد إتفاق العقول ككل.

ومن هنا لا تتقبل مدرسة الواقعية البسيطة فكرة التعددية الدينية لأنها لا تنماهي معها منهجياً ونمطياً، لأن هذه المدرسة تضيق من هوامش الآخر عند توصّل الفرد إلى الحقيقة، إذ لا تتمكّن من النظر إليه إلا على أساس دوني من ناحية علمية حيث تصنّفه في عداد الخطأ والإشتباه الذي لا حجّة ولا مشروعية ولا كينونة قانونية له في الفكر مادام خطأ، وكلّ هذا يتعارض نسبياً مع التعددية وأهدافها،

كما أن مدرسة الشك وإن أمكن أن تتسجم مع البلورالية الفلسفية الإستمولوجية حيث لا ترجيح لأية فكرة في كل المقامات، إلا أن أنصار التعددية الدينية ينفون ميلهم لهذه المدرسة إطلاقاً، وهو نفي يمكن الأخذ به أو لا أقل صياغة التعددية على أساسه كما سيتضح فيما بعد.

هذا الموقف من العقلانية مهم جداً في تحديد النقطة التي نعالج المسألة من خلالها، ذلك أنه - وكما سنرى في القسم الثاني من هذا البحث - فإن بعضاً من الانتقادات التي وجهت إلى التعدديين كانت مبنية على عقل أرسطي.

واستكمالاً لهذه المصادرة أرى أنه لا بد من التذكير بدور التطورات التي طرأت على مفهوم اليقين منطقياً بعد عصر النهضة، وبالأخص بعد ظهور المنطق الاستقرائي؛ فإن المفهوم الذي كان سائداً عالمياً لليقين في الحقبات التاريخية الماضية سيما في القرون الوسطى كان يعبر عما يطلق عليه في المنطق الأرسطي باليقين البرهاني؛ وهو يقين مركب من قضيتين إحداهما تقول بأن النتيجة التي توصلت إليها صحيحة، وثانيتها تفيد بأن أي قضية أخرى مخالفة لهذه القضية سوف تكون باطلة قطعاً، بل إن احتمال صحتها مهما كان ضئيلاً يستبطن استحالة عقلية جازمة؛ إذ كيف يمكن أن يكون حاصل ضم المائة إلى جانب المائة الثانية عبارة عن المائتين وفي نفس الوقت يمكن - ولو بنسبة الواحد من المليون - أن يكون

هناك نتيجة أخرى لهذا الجمع هي مثلاً المائة والتسعة والتسعون؟! إن هذا يستبطن استحالة عقلية مركزة على ما يسمى "الخلف"، والذي يرجع إلى مبدء استحالة اجتماع النقيضين.

إن فالنتيجة التي لابد من الخروج بها لا يمكنها إلا أن ترفع - وبشكل حاسم - الاحتمال الآخر في ظرف التأكد من صحة الاحتمال الأول، وإذا لم يكن الأمر كذلك فإن هذا معناه أن العقل البشري لم يصل بعد إلى اليقين بكون حاصل الجمع المتقدم مثلاً هو المائتين، وإنما هو ما يزال في دائرة الظن القوي أو الاطمئنان العرفي، وإذا صح أن نسميه يقيناً فهي تسمية عرفية تسامحية وليست تسمية اصطلاحية حاكية عن الواقع.

وقد أنت - وتؤدي - هذه التركيبية المنطقية إلى تداعيات نفسية وسلوكية أيضاً كما هو مقتضى الأمر الطبيعي، ونستطيع أن نتكشّف كمثال على مدى نفوذ هذه العقلية في الوسط الإسلامي فكرياً وثقافياً من خلال ملاحظة أسماء الكتب التي ألّفت من قبل العلماء المسلمين في المجالات الفكرية المتعددة، وهو أمرٌ يحتاج إحصاؤه فيما يُظن إلى مجلدات عديدة؛ فمثلاً لاحظ هذه الاسماء المتداولة على المستوى الفقهي والأصولي و.. من قبيل بلغة الطالب، منتهى الدراية، كشف الغطاء، كشف اللثام، منتهى المطلب، نهاية النهاية، الكفاية، نهاية الأحكام، النهاية، الكافي، الغنية، وسيلة النجاة، منهاج الصالحين، مطالع الأنوار، جواهر الكلام، جامع المقاصد، جامع الشرائع، السيف

البِتَّار، الصواعق المحرقة، منتهى المقال، نهاية الدراية، نهاية
الافكار، الحقائق الناضرة وغيرها الكثير جداً من مثل هذه الأسماء
التي يلاحظ فيها التوجّه المنطقي القائل بالحقيقة الناجزة والنهائية،
والشواهد الأخرى على هذا التوجّه والسلوك في الفكر الإسلامي على
سبيل المثال أكثر من أن تُحصى وليس هنا بحثها.

إلا أن ظهور النزعة الاستقرائية والتي كان المنطق الأرسطي
يعمل دائماً ضمن مبادئه على تقليص دورها أمام القياس المنطقي
الذي كان يُنظر إليه على أنه الدليل الأقوى، إن ظهور هذه النزعة
قلب المعادلة؛ إذ بدأ التفكير بتوجّه ناحية إجراء تعديل حقيقي - وليس
مجرد تسمية - في تعريف اليقين الموضوعي العلمي، فالبُنى
الرياضية التي جرى توظيفها في هذا المجال لم تتمكن من الإمساك
بوقنٍ أرسطيٍّ بهذه الدرجة من الصرامة، ولكن مع ذلك كانت
التجارب تكشف تدريجياً عن الموقفة العالية في إصابة هذا اليقين
للواقع، بحيث لم تعد النفس الإنسانية تتطلب درجة أعلى من اليقين بل
إن بإمكانها تحصيل الاستقرار الداخلي والقناعة التامة من خلال
اليقين الاستقرائي نفسه.

ويتلخص هذا اليقين في أن المفردات الجزئية التي يواجهها
الباحث الطبيعي مثلاً يمكن أن يجري تجميعها لتتحول عوامل الكثرة
الكمية والكيفية إلى مؤشرات وجزئيات رياضية يُعتمد إلى إجراء
حساب الاحتمالات فيها، الأمر الذي يجعل من الاحتمال المخالف

لمعطى هذه الجزئيات والمفردات احتمالاً ضئيلاً جداً جداً، مما يخول العقل البشري الموضوعي أن يتجاوز هذا الاحتمال الضئيل للغاية ويعتمد إلى التعويل على النتيجة الرياضية المتحصلة.

وهذا النوع من التفكير المنطقي أحدث ثورة عارمة في الفكر البشري؛ إذ فرض المنطق الأرسطي قيوداً كثيرة على تحصيل اليقين من خلال القيود التي وضعها على تعريف اليقين نفسه، وقد أدى ذلك بشكل طبيعي إلى تحجيم الحضور اليقيني في المنظومة المعرفية البشرية تحجيماً كمياً فقط لكنه من الناحية الكيفية جعل من اليقين قلعة راسخة غير قابلة للاهتزاز؛ فالباحث من الصعب أن يصل بسهولة إلى اليقين إلا أنه إذا وصل إليه فإنه سوف يكون يقيناً راسخاً ومحكماً بالنسبة إليه؛ لأنه من القوة بحيث لا يتقبل أي احتمال آخر، وفي قبال المنطق الأرسطي جاء التفكير الاستقرائي ليومتع من دائرة اليقينية كمياً لكنه قلص من التماسك العجيب الذي كان يشتمل عليه اليقين الأرسطي؛ لأن العقل الاستقرائي عندما يمنح الفرد يقيناً بأمر ما فإنه لا يمنع من أن تكون هناك مساحة - ولو ضئيلة جداً - لصالح الاحتمال المعاكس، وهو أمر لم يكن ليقبله اليقين الأرسطي بأي شكل من الأشكال أصلاً.

إن هذا التحول الكبير في الفكر البشري أدى - في تقدير الكاتب - إلى أن يصبح العقل الإنساني الذي يعتمد الاستقراء أساساً لأفكاره مستعداً أكثر لتقبل الاحتمال الآخر مهما كان ضئيلاً، بخلاف المنطق

الصوري الذي لم يكن ليحتمل الآخر أصلاً، بل لم يكن ليقدّر على تصوّره علمياً عندما يصل إلى النتيجة اليقينية، وهذه المساحة الجديدة أدت على مرور الأيام إلى انفتاح المجال لما يمكننا أن نسمّيه التعددية في الفكر بهذا المعنى، وأعتقد اعتقاداً قوياً أنّ هذا التحول الفكري الكبير سمح بشكلٍ أو بآخر بتأمين أرضيّة - ولو بعيدة - لتصورات ونظريات من قبيل نظرية التعددية الدينية.

لا نريد أن ندعي بأنّ العقل الاستقرائي يعزّ عن التعددية، لكن المقصود هو أن كسر هذا العقل لمقولة نفي احتمال صحّة الآخر كان يمثل أساساً بعيداً ومن وراء الستار لتولّد نظريات كالتعددية بكلّ معانيها.

ونقتصر على هذا المقدار من المصادرات ولعلّه هو الأبرز والأهم.

مباني التعددية الدينية

يُعد المبنى الأول والخامس هنا - أي مبنى تكثّر وجمعية الفهم الديني ومبنى تعدّد تفسير التجربة الدينية - أهمّ المباني المطروحة لهذه النظرية، فيما تحتلّ المباني الأخرى الدرجة الثانية في الأهمية - وإن كانت لا تخلو من أهمية بالغة - وعلى كلّ حال فقد استعرضت للتعددية الدينية جملة مباني شكّلت الركائز والأعمدة لها أبرزها:

المبنى الأول: تكثّر وجمعية الفهم الديني (التعددية التفسيرية)

إنّ للمتن الديني - وفق نظرية الشريعة الصامته والتي أخذت هي الأخرى نصيبها من الجدل والدراسة في الفترة الأخيرة أيضاً، وهي نظرية تتباعد وتتداخل مع نظرية القبض والبسط المتقدمة - لا يمثل إلا كياناً صامتاً محتاجاً بصورة دائمة إلى من يفسّره ويشرّحه، أي هو لا قابلية فيه لشرح نفسه تماماً كالطبيعة فإنّها صامته، ويعمد العالم الطبيعي إلى شرحها والتحدّث عنها بإسمها، ومن الطبيعي أنّ الذي يقوم بهذه المهمة هم البشر أنفسهم.

والذهن البشري حينما يعمد إلى شرح المتون الدينية فإنّه لا يقدم على هذه المهمة من دون أن يحمل معه معدّات مفهومية مختزنة

عنده، وإلا فإنه سوف يصطدم مع أمورٍ لا يفهم منها شيئاً، وهذه
المعدّات والمخزونات المعرفية يكون الذهن لا محالة قد حاز عليها
من معارفه الأخرى أو فقل من النوافذ المعرفية الأخرى المتوفرة
لديه غير النصّ الديني نفسه وهذا أمرٌ واضحٌ، وحيث إنّ هذه
المخزونات السّتي يواجه النصّ محتملاً بها مختلفةً بين البشر أنفسهم
بصورةٍ تكوينيّةٍ إختلافاً عرضيّاً وطوليّاً بمعنى أنّها من حيث المتعة
والعمق والمضمون والإطار والنسق متفاوتةٌ تفاوتاً واضحاً، ينتج عن
ذلك - وطبقاً لنظرية القبض والبسط التي جرى الحديث عنها موجزاً
آنفاً - إختلاف النتائج التفسيرية للنصّ مما يولّد منظومة المذاهب
والمال، لأنّ كلّ نمطٍ من أنماط المخزونات الذهنيّة سيؤثر في فهمنا
للنصّ نفسه، ومع إختلافها سيختلف فهم النصّ.

وتبرز هنا خصيصةٌ مهمّةٌ وهي أنّ النصّ موجودٌ يحتوي على
سلسلة صفحاتٍ متراكمةٍ كلّما عمد الإنسان إلى طيّ صفحةٍ منها
إنكشفت له صفحةٌ أخرى، ويشهد لذلك أنّ الواقع الذي تحكي عنه
المثون هو الآخر ذو صفحاتٍ متراكمةٍ بعضها فوق بعضٍ، وتبعاً
لذلك يتحمّ أن يكون النصّ الحاكي كذلك أيضاً.

وتتعرّز هذه الخصوصيّة في النصوص المنبثقة عن عقولٍ جبّارةٍ
سيّما إذا ضمّنا إلى ذلك لا تنهايتها المعرفي في الحقل اللفظي
والصياغي من أمثال كبار الشعراء والأدباء، فضلاً عن كلمات الرّسل
والأنبياء والأئمة عليهم جميعاً أفضل الصلّة والسلام. فكيف بكلام

الباري جلّ وعلا؟!

وهذا ما تؤكدُه النصوص الدينية الإسلامية نفسها فيما يخص القرآن الكريم من أنه نزل على سبعة أحرف وأنه ذو بطون سبعة أو سبعين^(١) أو ... أو ما ورد من أن بعض السور كسورة الإخلاص وأواخر سورة الحديد قد نزلت لأناس متعمقين في آخر الزمان^(٢)، أو ما ورد بلسان "...ربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه"^(٣) وهكذا...

ووفقاً لذلك فإن النص الديني ليس بسيط الملول، وإنما هو ذو مداليل متعدّدة متداخلة مستبطنة ما شئت فعبر، وبالتالي ففيه قابليّة أن يكون مجتزء الفهم أي أن يتمّ فهمه بصورة مجتزئة ومتوزعة على الأذهان المدركة والقارئة له بشكل متفاضل، وهذا يعني - بضمّ ما تقدم في أول الكلام في هذا المبنى - أن ما يستتجه كلّ فهم من هذه الأفهام ليس هو تمام الحقيقة، وإنما هو بعضها، وحيث إن دخول عنصر معرفي تمّ استنتاجه من النص مؤثراً في المحصلة النهائية لفهم النص نفسه فهذا يعني أن المقادير التي تختلف فيها الأذهان في فهم النص ستقرض في نهاية المطاف اختلافاً ما على مجمل الفهم نفسه، وبالتالي ستتولد أفهام متعددة وليس من الضروري متناقضة أو

(١) راجع البرهان في تفسير القرآن ١: ١٩ - ٢١، وكذلك تفسير الصافي ١: ٥٩ - ٦٣.

(٢) الكافي، ١: ٩١، والتوحيد: ٢٨٣.

(٣) الكافي، ١: ٤٠٣، والإمامة والبصرة: ١٧٩.

ممكنة، لأنّ البيان الذي عرضناه آنفاً كما يصحّ تطبيقه على الأفهام الخاطئة بالقياس إلى الأفهام الصحيحة كذلك يصحّ تطبيقه بين الأفهام الصحيحة نفسها أيضاً، وهذا يعني أنّ تعدّد الأفهام في متن واحد يتقبّل إنسياب الحقيقة في تلك الأفهام جميعاً ويقصى انحصار المعنى في فهم واحد، ومن هنا يغدو التعدد والتنوّع في تفسير النصّ أمراً طبيعياً وظاهرة أصيلة لا يخلو منها دين من الأديان.

لكنّ البعض يميل إلى اعتبار الحقيقة أحادية الجانب فيما تكون بقية الجوانب باطلاً، فيما يتعيّن - وفقاً لما تقدم - أن ننظر إلى الحقيقة على أنها ثنائية أو ثلاثية أو رباعية... الجانب، وبالتالي يكون لها نحو انبساط على الأطراف كافة.

ومن هنا يمكن الانتقال بناءً على ما تقدّم إلى النقطة المحورية الأخرى في هذا المبنى، وهي أنّ انبساط الحقيقة على مجموعة الأفهام إذا لاحظناه من ناحية كلية ومشرفة من الأعلى فإنّه يعني أنّ الفهم الديني الأكمل إذا لم يكن الكامل يمكن العثور عليه في مجموع الآراء والتفاسير المتكررة للنص لا في تفسير دون تفسير وفهم دون فهم، وإن كان كلّ واحد منها قد حاز على نصيبه من هذا الكيان الأكمل، وينجم عن ذلك تحوّل الفهم الديني إلى ظاهرة جمعيّة بعد أن كان أمراً فردياً شخصياً، تماماً كما هي المدنيّة والتمدّن والحضارة حيث لا يمكن رؤيتها إلا على أنها ظاهرة جمعيّة وإلا - أي إذا نظرنا إلى فريق دون فريق - فإنّ هذا سيبتل المدنيّة ويجزّؤها

وبالتالي سوف يفضي إلى إلغائها.

واستبعاداً لذلك كله سوف تتغير رؤيتنا لهذه الكثرة، فبعد أن كانت علامت ضلالٍ وفسادٍ وانحرافٍ كثيرٍ في قبال حقٍّ واحدٍ، صارت مؤشرات ظاهرة قد تكون مطلوبةً لتكوين الفهم الديني وتتميته بعد أن أصبحنا نراه ظاهرةً جمعيةً.

وتترتب على كل ما تقدم نتيجةً ميدانيةً هامةٌ وهي أن القول بعدم وجود تفسيرٍ واحدٍ رسميٍّ وحصريٍّ لفهم النص يستدعي عدم انحصار المرجعية الفكرية في فهم النص بأيٍّ أحدٍ، وهذا يعني نفي حجية أي رأيٍ لأيٍّ كان على أيٍّ كان، وبذلك تكون كافة الآراء قد غنمت من الحقيقة مقداراً.

المبنى الثاني: شمولية الهداية الإلهية

هذا المبنى يبتني على فهم إسم الله تعالى «الهادي» حيث يثير تساؤلاً مفاده: أنه إذا كان المهتدون في هذا العالم مثلاً هم اليهود فقط والمليارات الباقية من متديني العالم من مسلمين ومسيحيين وغيرهم ضالّون، أو إذا قلنا إن الأقلية الزيدية أو اللوهابية أو المارونية أو السبائية وحدها هي المهتدية والمنشرفة بشرف نيل نعمة الهداية الربانية وأن كل من بقي على هذه الأرض هم ضالّون منحرفون وأنهم مطرودون من ساحة الرحمة واللفظ الإلهي... إذا كان الأمر كذلك فإننا نسال إذن أين يكمن تجلي إسم الهادي؟!

كيف يمكن التصديق بأن كل هذه الجهود العملاقة التي بذلها رسول الله (ص) وكل هذه الإنجازات التاريخية التي حققها لهداية البشرية وهذه الأمة .. قد أفرغها من مضمونها وبثد آثارها نقرًا من العصاة الغاصبين، ونجحوا في أن يحرموا هذه الأمة وكل البشرية من نعيم الهداية الربانية؟!!

لنفرض أن بعض طلاب الجاه والدنيا قد خسروا آخرتهم، لكن ما الذي جرى حتى تذهب طاعات المليارات من البشر عبر التاريخ سدى من أبناء مختلف الديانات وهم مخلصون صادقون؟! أفلا يعدّ هذا اعترافاً - والعياذ بالله - بفشل المشروع الإلهي وعدم تحقق الأهداف النبوية؟! ألا تمثل القوة الشيطانية واقع الضعف أمام القوة الإلهية؟

ومن هنا وانسجاماً مع الاعتقاد بالهداية الإلهية وضعف كيد الشيطان - وقد صرّحت بذلك النصوص الدينية أيضاً^(١) - ذهبت المدرسة البلورالية إلى حتمية الاعتراف بشمول الهداية بدرجة من التدرجات لكل هذه الأديان، وأن كل واحد من هذه المذاهب من شيعة ومسنّة وخوارج و كاثوليك وبروتستانت وأرثوذكس .. قد نال حظّه الوافر من هداية الرحمان تبارك وتعالى، ورفضت بالتالي كل صيغة تحصر الهداية الإلهية بأبناء دين أو طائفة بعينها ليكون الآخرون

(١) من قبيل ما جاء في سورة النساء آية ٧٦ من قوله تعالى: "...إن كيد الشيطان كان ضعيفاً".

ضالّين بحكم حرمانهم من الهداية، وبالتالي مستحقّون لعذاب الله جل وعلا.

المبنى الثالث: المزاجية والإختلاط في العالم

تقول البلورية: إنه ليس ثمة شيء في العالم يمكن وضع اليد عليه خالصاً غير مشوب، كل شيء يشكّل مزيجاً منه ومن غيره فلا الحق خالص ولا الباطل، - أي بوجودهما الإثباتي لا بوجودهما الثبوتي - وهو أمرٌ يرجع إلى مباني فلسفة خاصة إن في علم المعرفة أو في علم الفلسفة والوجود، ومن هنا لا يمثل أي دين - بهذا المعنى - الحق الخالص الذي لا باطل فيه، ولا أي مذهب الصيغة النقية الصافية عن الدين نفسه، بل الكل يكون مزيجاً من حق وباطل حيث «يؤخذ من هذا ضغثٌ ومن هذا ضغثٌ فيمزجان»^(١) كما هو تعبير أمير المؤمنين عليّ (ع).

الكلام هنا ليس في الدين أو الحق بوجودهما الواقعي حتّى تكون النتيجة أن أيّ دين كالإسلام أو المسيحية أو الزرداشتية بكل معانيها لا تمثّل حقّاً خالصاً أو قل إن الحق ليس حقّاً خالصاً، بل الكلام في تمظهر هذا الحق في عالم الإثبات في أفق الإنسان أو ما شئت فعبّر. إن السر في عدم صفاء الدين هو بشريته لأننا فيما مضى قد

(١) الحج البلاغة خطبة: ٥٠.

أخرجناه عن صبغته الإلهية وتعاملنا معه بعد منحه السمة البشرية،
تماماً كالماء النازل من السماء حيث يخرج عن صفائه ليمتزج بكل
ما يصيبه من الأرض من أشكال وأنواع.

إن تدخل اليد والعامل البشري في الدين أمرٌ غير قابلٍ للتعامي
عنه، فكم هي — على سبيل المثال — صنوف أيادي الجعل والوضع
في الدين — أي دين — عن قصدٍ أو عن غير قصدٍ؟ وكم هي
الضغوط السني واجهها أئمة وقادة الأديان وحالت دون تمكنهم من
عرض الدين بمختلف صورهِ وأبعاده أو عرضه بصيغته المتكاملة أو
اضطربوا أحياناً لعرضه بصورٍ مختلفةٍ ومتناقضةٍ لضرورات
اقتضتها ظروف الدعوة والتبليغ ونشر التعاليم، الأمر الذي اضطرب
الذهن البشري لبذل مزيدٍ من الجهد وصرف حجمٍ من طاقاته لسدِّ
الفراغات الناجمة عن ضياع النصوص الدينية أو تناقضها الناجم عن
تأثير الجعل والوضع فيها أو عن مبررات أخرى... أو نقصانها في
بنيتها الرئيسية أو إتقالها بحمولات تاريخية أو إجتماعية أو غيرها،
وبالتالي لإبراز صورةٍ متكاملةٍ لما هو بأيدينا غير متكاملٍ؟ إن إفراغ
المنظومة الدينية الحاضرة بين أيدينا من الإضافات التي أملاها ذهن
البشري يمكنه أن يغير كثيراً من نظرتنا إلى الدين نفسه. وعلى كلٍ
فهذا أمرٌ لا يقتصر على ساحة الدين وحده بل يتعداه إلى مختلف
الساحات الإنسانية.

ومن هنا ستكون الحصيلة — وفق تصور التعددية الدينية — أن

التكثُر والتنوع لا بدّ من النظر إليه بشكل يسمح لنا برؤية الجميع من أديان ومذاهب خليطاً من نور وظلمة، قد يقوى شيئاً أحد الطرفين في واحد منها ويضعف الآخر أو العكس، لا أن نرى أحدها فقط نوراً خالصاً والبقية كلها غارقة في ظلام مطبقٍ وعمّة.

المبنى الرابع: العوامل غير العلمية في تكون الاعتقاد

أو ما يسمّى بالبلورالية العلية في مقابل البلورالية الدليلية.

وبتلخص هذا المبنى في أن أكثرية المتديّنين والمؤمنين — بمختلف درجات إيمانهم — يدين من الأديان أو مذاهب من مذاهب الدين الواحد لم تكن معتقدةً بدينها أو مذهبها عن مجرد البحث ودراسة الموضوعية والتحقّق العلمي، بمعنى أنها في اعتقادها لعقيدتها لم تقف فقط مع الأدلة أو لم تقف أساساً معها، وإنما لعبت الظروف البيئية الاجتماعية والعائلية وغيرها أكبر دور في تشكّل الاعتقاد الديني لديها، وإلا فما هي تلك المصادفة التي تجعل أكثرية المسيحيّين في العالم قد أبصروا النور في كنف عائلةٍ مسيحيةٍ أو مجتمعٍ كنزك صغيرٍ أو كبيرٍ؟! ونفس التساؤل يفرض نفسه على اليهود أو المسلمين أو...

لو كانت يد التّحقّق والقراءة الموضوعية صاحبة الأثر في تكون شكل الانتماء الديني أو المذهبي لما لاحظنا — من ناحيةٍ علميةٍ ورياضيةٍ — هذه الظاهرة، مما يدلّ على مدى مدخلية العوامل غير

العلمية. بل إن الذين يطلعون — وبقصد التعرف على الدين الحق — على نيئة أو مذهب آخر غير الديانة أو المذهب الأم هم قلة قليلة في هذا العالم. ومن هنا لو ولد المسيحي من أبوين مسلمين أو العكس فلا يُظن أن يكون كما هو عليه الآن مسيحياً أو مسلماً.

وهذا الأمر لا يقتصر على ما يسمى بعوام الناس المتعلمين منهم والجهال، بل يشمل أيضاً حتى للمتخصصين في العلوم الدينية، فكم هو عدد علماء الدين المسيحيين الذين قرأوا الإسلام قراءة صادقة مجردة أو من نفس مصادره؟ أو كم هو عدد علماء الدين المسلمين الذي لديه معرفة بالديانة المسيحية أو اليهودية أو بذل جهداً وأقدم على مطالعة الكتب الدينية المسيحية بغية إختيار دين من الأديان؟ إنه على أقصى تقدير يقرأ بعقلية مسلم لا بعقلية باحث، كما المسيحي عندما يقرأ كتاب اليهود أو المسلمين...

لا يراد هنا النفي المطلق ولكن ملاحظة النسبة لنجد كم هي ضئيلة نسبياً نظراً لمجموع أبناء الديانات والمذاهب.

إن هذا الواقع دالٌ بفعالية على أن تكون المعتقدات بمعنى اعتقاد الناس بها إنما هو وليدة عناصر مشتركة بين أتباع الديانات ككل، وهي عناصر لا إرتباط ولا صلة لها بالتأمل والتدبر المعرفي، وهذا يكشف عن عدم وجود أكثر من جزم نفسي ذاتي لدى المتدينين من دون أن تصل المسألة إلى حد تبلور يقين موضوعي قائم على مبررات علمية بقطع النظر عما إذا كان اعتقاد فلان أو فلان قد

طابق الواقع إتفاقاً أو لا.

وهذا يفضي بنا إلى القول بأنه مع هذا كيف يحقّ لأحد الطرفين أن
يفتخر أو يتفاخر بتدينه بدين معيّن على الآخر أو يرسل لللعن
والعذاب على الآخرين مادام الجميع في حلبة واحدة وتحت نظام
إيمان واحد لا مدخلية فيه — إلا بصورة جزئية وأحياناً — للدلالة
والبراهين والحجج والقرائن والشواهد وأمثال ذلك؟!

ووفقاً لذلك أيضاً سوف يكون التعدّد والكثرة أمراً مستساغاً، لأنّ
مبررات تدين كلّ شخص كانت هي بعونها العوامل المساهمة في
تدين الآخر بدين ما، فعدم منح الشرعية لتدين الآخرين أو التماس
المعذر لهم والقبول بشمول الرّحمة الإلهية لهم سوف يستدعي تطبيق
نفس الآليّة على تدين الشخص نفسه، إذ ما هو هذا الأمر الذي فعله
هذا المسلم ولم يفعله ذاك المسيحي حتّى يكون سبباً في امتيازّه عنه؟

وإذا أردنا التّرقّي أكثر في تطبيق هذا النوع من البلوراليّة فإنّه قد
يلاحظ انطباقه على المدارس الكلاميّة الدّينية والمذهبيّة، فإنّها
وبحسب الطّابع العام لها لا تخرج في جذور اللاشعور و اللاوعي
عن كونها مشاجرات وصراعات تؤثر فيها العوامل الخارجيّة
الاجتماعيّة أو النفسيّة أكثر من موازين القوى الدليليّة، ولهذا فهي لا
تنتج — كما هو رأي البعض — إلا حصيلة من ظنون واحتمالات،
وهذا بخلاف الفكر الفلسفي الحرّ فإن طابعه العام هو الخروج قدر
الإمكان عن تحت سيطرة ونفوذ المؤثرات غير الدليليّة — هذا مع

غرض النظر عن مدى انسجام المدارس الفلسفية أيضاً مع هذا الطابع ودرجته - ولهذا كانت النظرة الفلسفية - تاريخياً - لعلم الكلام في التاريخ الإسلامي مثلاً نظرة فيها شيء من التّعالى واضفاء الدونية على المشروع والعقل الكلامي كلّ.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذا المبنى من بين مباني التعددية الأخرى يتمركز على الظن و يتمحور حوله، ومن هنا سمّي أيضاً بالبلورالية المبتنية على الظن في قبال البلورالية المؤسسة على اليقين والتي تتجلى في بعض المباني الأخرى كالمبنى الخامس.

المبنى الخامس: تفسير التجربة الدينية

يُقصد بالتجربة الدينية هنا «المواجهة مع الأمر المطلق المتعالى» والتي تأخذ أشكالاً ومظاهر متعدّدة بما فيها أبسط التجارب الروحية كالروية والأحاسيس الأخلاقية العبودية مروراً بتجارب العرفاء وصولاً للتجارب النبوية التي قد يكون أعلاها وأرفعها المعراج المحمّدي.

المبنى والنوع الخامس للتعددية يقوم على أساس خصيصة بشرية التفسير الذي يعدّ للتعريف بالتجربة الدينية، ونقصد بتفسير التجربة الدينية بيانها بواسطة اللغة ودرجتها في قالب مفهومي، فهو في جوهره يشبه إلى حدّ كبير المبنى الأول مع فوارق أبرزها أنّ المادة المفترسة هناك هي المتن الديني، أمّا هنا فهي التجربة الشخصية

الدينية للمتدين نفسه، وإلا فإن النسيج الحاكم هنا وهناك واحد تقريباً. إن كثيراً من التجارب الدينية قد تكون مفتقرة إلى تفسير وشرح وتنظير مفهومي، لهذا فقد تكون ثمة تجربة دينية لكنها في مقام صناعة التفسير لها لا تأخذ شكلاً محدداً بل تختلف تبعاً لاختلاف الثقافة المفهومية لدى الذهن المفسر، والسبب في ذلك هو نفس ما ذكرناه تقريباً في المبنى الأول من حيث الذهن المفسر والقوانين التي تحكمه في قراءته لأمر ما، فهو يستخدم مفاهيمه ومخزوناته القبلية ثم يقرأ التجربة أو يعبر عنها بواسطة تلك المفاهيم، ووفقاً لاختلاف الأذهان في هذه المخزونات ستختلف الحكاية عن التجربة بين شخصين حتى ولو كانت في واقعها أمراً واحداً.

ويمكن توضيح هذه الفكرة بالإستعانة بالأصل الفلسفي الذي ذكره «عمانوئيل كانت» واستلهمه لشرح هذه النظرية المتكلم «جون هيك» والذي يقوم على التفريق بين مقام *Nomen* أو الشيء في نفسه، ومقام *Phenomen* أو الشيء في مرحلة ظهوره في القوة المدركة، أو قل بين الشيء بما هو هو والشيء بما هو معقول.

ووفقاً لذلك فالمتدين إنما يتكلم وفق أصل «كانت» عن الشيء في مرحلة ظهوره في أفق الإدراك، أي في الأفق المفاهيمي الحكائي، لكن حكاية ذلك بالمطابقة عن الشيء في أفق نفسه أمراً آخر. ولا نقصد هنا الحديث عن نسبية مطلقة بقدر ما نريد أن ندلل على أن رتبة الفهم العقلي أو الإدراكي متورطة دائماً بإعتبارات خاصة بها.

لنأخذ مثلاً إستمداً من كلمات جلال الدين الرومي في المثنوي، لنفرض أن مجموعة أشخاص يجلسون في غرفة مظلمة وفي داخلها فيل، فهنا من الطبيعي أنهم سيستعملون حاسة لمسهم في التعرف عليه، لكن نظراً لمحدودية هذه الحاسة فإن كل واحد يفسر ما يدركه من موقعه الخاص، ففي مثل هذه الحالة كل واحد من هؤلاء الأشخاص يدرك ويضع يده على نفس الفيل والحقيقة الواحدة لكن تفسير كل واحد منهم له - أي للفيل - يختلف تبعاً للمحدودية التي يتأطر فيها، ومن هنا تكون الصورة التي يعكسها لنا كل واحد منهم تفسيراً للفيل في أفق مداركه، وليس من الضروري تطابقه الكامل مع الفيل في أفقه هو ومن تمام الجهات، لكنه ليس خاطئاً لأن كل واحد يصيب الحقيقة بمقدار ما.

ومن هنا يعتقد بعض المفكرين الغربيين من أمثال الفيلسوف الإنكليزي والتر استيس بأن البوذية دين إلهي، بمعنى إعتقادها بالله تعالى، كل ما في الأمر أنها لا تعرف تفسير تجربتها الدينية في قالب مفهومي بالقدر الذي وفقت فيه الأدیان الأخرى نظراً لمحدودية موقعها، فهي تماماً كافرة نظرياً مؤمنة عملياً كأي فرد منا هو جاهل بالأوكسجين قبل اكتشافه لأنه لم يفسره نظرياً ومفهوماً لكنه يلامس الهواء يومياً ويتفاعل معه.

ولهذا يطلق جون هوك وكذلك كارل رانر على أهل الديانات الأخرى غير المسيحية عنوان «المسيحيون بلا إسم»، لأنهم يتحدثون

عن نفس الحقيقة كل من موقعه وكل بلغته، ومن هنا يكون المشبه والمجسم لله تعالى مؤمناً بنفس ما يؤمن به المنزه له جل وعلا، لكن تجلي الحقيقة المطلقة في أفق إدراكه و تفسيره لها بلغته التي تعبر عن مخزونه المعرفي والثقافي يختلف لا أزيد. وهذا ما دفع البعض كالمستشرقين إلى الحديث عن موضوع ذكورة الله تعالى وعلاقته بثقافة البادية في قبال أنوثته لدى بعض الهنود القدماء، أو الحديث عن الجنة في القرآن الكريم من منظار عقل عربي صحراوي، وإلا لما كان للخضرة والطبيعة الطرية كثير مزية لو نزل القرآن الكريم في البلاد الغربية.

القضية بالنسبة لموضوع التجربة الدينية ترجع إلى نقطة هامة وهي من هو الذي نطلق عليه اسم صاحب النظرية الفلانية؟ هل هو الذي أحسن بالواقع الذي تتبى عنه النظرية أو هو الذي نجح في تفسير هذا الواقع وتحويله إلى دائرة المفاهيم المتناسقة والمعبرة؟ إن كل إنسان كما مثلنا يحسن بالأوكسجين وهكذا صاحب التجربة الدينية أي ذاك المتنبي أو العارف أو... يحسن في أعماق قلبه بتجربته، وإذا أردنا أن نستخدم تعبيراً آخر فهو يدركها إدراكاً حضورياً ويستدعيها بذاتها لا بممثل عنها، لكن المتنبي ليس صاحب نظرية، ومن هنا فهو لا يختلف عن بقية المتنبيين في تجاربهم إلا بلحاظ التجربة نفسها - كتجربة - من أنها عرفانية أو أخلاقية أو... وهذا تماماً كافراد البشر فإنهم لا يختلفون عن بعضهم فيما يتعلق بالإحساس بالهواء أو

الأوكسجين، إلا أن الإفتراق يحدث عندما يعتمد أحدهم إلى تعلُّق الهواء ومن ثم عرضه للآخر في لباسٍ مفهوميٍّ علميٍّ، لأنه سوف يقدِّم صياغةً معيَّنةً ستختلف عن صياغة الآخر تبعاً - كما قلنا - للمخزونات القبليَّة، تماماً كالأديب والعالم الطبيعي عندما يقتلمان عرضاً عن الهواء كلٌّ بطريقته، وهكذا تكون المسألة في للتجربة الدينيَّة فإنَّ المسلم عندما يريد أن يتعلَّق أحاسيسه ويقدِّمها للآخر فهو يشرع بأخذ طريقٍ منفصلٍ عن رفقاء دربه في نفس التجربة، والسبب أنَّه محمَّلٌ من بيئته وغيرها بنظمٍ مفاهيميٍّ خاصٍّ ومختلفٍ. ولهذا ذهب كثيرٌ من المفكرين إلى القول بأنَّ صاحب النظرية هو القادر على تفسيرها علمياً لا الذي يحسَّ بها.

المبنى السادس: نظام الحقائق

إنَّ الحقائق متقاربةٌ وذات أسرةٍ واحدةٍ، وشدة تقاربها تجعلها ذات نسيجٍ متداخلٍ يضيف عليها سمة الضبابيَّة.

هذا ما يقوله التعديون، ويضيفون بأنَّ الحقيقة ليست بهذا الوضوح والانعكاس والتمايز حتى تبدو جليَّة بارزة لكل من ينظر إليها أو يهدف رؤيتها، بل تركيبة الحقائق إنما هي بحيث تتراكم وتتكاثر بعضها فوق بعضٍ لدرجة خفائها وانستارها حتى داخل منظومة الحق نفسه. وخفاء الحقيقة - وهي مسؤوليَّة لا يتحملها الإنسان - هو السبب في تكرَّر تجارب الإنسان لكشفها، وبالتالي تعدد

الفرق والاتجاهات في هذا السبيل عنده.

ليست الحقيقة بسيطة - كما في التعبير الفلسفي - ذات صيغة واحدة وشكل حصري، وإنما هي ذات أشكال وتتوعات، بحيث إنه ليس بمقدور أي بشري أن يحقق التمايز فيها والوضوح التام من تمام الجهات وعلى كافة الأصعدة.

لنأخذ مثلاً: لو اطلع أحد ما على أن بحوزة صديقه عدة ملايين من النقود فإنه سوف يتصور أن صديقه ثري، لكنه لا يعرف أن هذه النقود إنما هي مجرد قرض حصل عليه صديقه من البنك أو من أي مصدر آخر، فهنا الصورة التي كونها في ذهنه وتصوره عن صديقه كانت خطأ، لكنها ليست بالضرورة عين الواقع بتمامه، لأنه وضع يده على صفحة من صفحات كتاب الحقيقة المتراكم الصفحات فهو قد أصابها لكن ليس كلها.

وقد عزز المعتدون هذا المفهوم وطبقوه على فكرة الصراط المستقيم الذي ورد الحديث عنه في القرآن الكريم إذ لاحظوا بأن هذه الكلمة قد وردت في النص القرآني منكراً غير معرفة في إطار بيان هدى الأنبياء وسيرهم على الصراط المستقيم كقوله تعالى «إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ، عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» يس ٣ - ٤، وكقوله عز وجل «وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا» الفتح ٢، أو كقوله تبارك «إِجْتَبَاهُ وَهْدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» النحل ١٢١، في مورد حديثه عن النبي إبراهيم (ع).

والصيغة المنكرة تعني أن نبي الله إبراهيم (ع) مثلاً قد هُدي إلى واحدٍ من تلك الطرق المستقيمة، مما يؤيد مفهوم تعدد تلك الطرق وعدم فراستها، ولذلك ليس العالم عبارة عن خطٍّ مستقيم واحدٍ ومئات الخطوط الملتوية وإنما هو متعدد الخطوط المستقيمة والخطوط الملتوية مما يفسح المجال أكثر لتقبل التعددية والتنازل عن عقلية إحتكار الحق.

المبنى السابع: التكثر والتنوع القيمي

يعتقد بعض الباحثين المعاصرين في فلسفة الأخلاق أن القيم الأخلاقية - بالمعنى الواسع للكلمة - غير قابلة للجمع بحسب الواقع، ولذلك فهي تشكّل نظام كثرة واقعية وأصلية. هذه الأطروحة في فلسفة الأخلاق تمثل روح المبنى السابع للبلورالية، وهو ما يسمى بالبلورالية للقيمة أو للتعددية الأخلاقية والثقافية.

إن من غير الممكن واقعياً بلورة مجتمع يضم في طياته كافة القيم - بما تعنيه من مركزٍ وأطرافٍ - من العدالة والحرية والشجاعة والعفة والزهد والكرم والحكمة والصبر و... ليس لأن هذه القيم وبصورةٍ عَرَضِيَّةٍ يصعب تحليّ مجتمعٍ بها فحسب، بل لأنّ هناك تبايناً جوهرياً وفي العمق بينها في عالم الواقع لا يسمح بتطبيق كلٍّ منها دون المساس بواحدةٍ أو أكثر من الأخرى في جوهرها أو

امتدادها، ومن هنا نكون مضطرين لتقديم واحدة على الأخرى لا لدليل يحتم ويستدعي ذلك، بل لعلّ وسبب خارج نظام القيم يفرض ذلك، بمعنى أن القيم الأخلاقية من حيث إنها قيم أخلاقية لا تستدعي أبداً من هاتين الفضيلتين بخصوصها على حساب الأخرى، إلا أن العقل البشري حينما يهدف إلى وضع صيغة نهائية عملية ومبدئية فإنه يضطر من باب التراحم إلى ملاحظة الآثار الواقعية للإحتمالات الثلاثة أي احتمال ترجيح الأولى أو الثانية أو عدم الترجيح، ومن ثم يخرج بنتيجة أن هذه الخصلة وتلك هي المحكمة ضمن قيود وشروط محدّدة.

المثال البارز لهذه الفكرة هو مبدأ الحرية ومبدأ العدالة والاذنان بمثلان قوماً إنسانيةً أعلائية، فإنه لا يمكن لأي مجتمع أن يحوزهما معاً، بل إما أن يقدم مبدأ العدالة أو مبدأ الحرية على حساب الآخر، إما تقديم كلياً أو جزئياً أو التوصل إلى حل وسطي أو شبه وسطي. ولا يقتصر مبدأ التعارض بين القيم في الواقع العملي على تلك القيم التي يراد إعمالها في الدائرة الاجتماعية، بل يسري أيضاً إلى القيم التي يراد للفرد نفسه التحلّي بها. إن التراحم بين المثل والقيم في الفرد هو الآخر حقيقةً واقعيةً، لنفرض - ونحن مجرد عقل عملي بعيداً عن أية تشريعات - أن فقيراً سرق مالا لإعالة أولاده الصغار من فقير آخر ... هنا أفهل نمدح قيمة السعي لإعالة الإنسان أطفاله أو نذم قيمة السرقة أو العكس؟ أخلاقياً إما أن نمدحهما معاً أو نذمهما

معاً، لكنه ونظراً لاعتبارات أخرى خارجية نحن نرجع أحدهما على الآخر، لأننا نرى أن ما ينجم عن إحداها مثلاً غير قابلٍ للتحمّل من ناحية استقرار الحياة الإجتماعية أو...

هذا التعدّد وهذه الكثرة في الأخلاقيات الفردية والإجتماعية غير قابلٍ للزوال إلا في الفروض النادرة جداً لو كان.

ووفقاً لما تقدّم سوف نضطر هنا للتنازل عن الصيغة الواحدة للإنسان الكامل أو المدينة الفاضلة والتي عرضها العرفاء والفلاسفة المسلمون وغيرهم لتكون هذه الصيغة النموذج لكل الأفراد والمجتمعات الإنسانية، ومن ثمّ نستبدلها بتعدّد صيغ الإنسان الكامل أو المدينة الفاضلة، لأنّ الحياة العملية للبشر إذا أردنا أن نكون واقعيين غير قابلةٍ لصيغة واحدة، بمعنى أن كلّ زمنٍ وكلّ أمةٍ وكلّ مجتمعٍ له وضعيته الخاصة التي تستدعي بعض الاختلاف في أنظمة القيم عملياً، فعلى مستوى الفرد قد يكون حسن الظنّ في حقّ شخصٍ حسناً عملياً لكنه في حقّ آخر وتبعاً للظروف المحيطة سيئاً، وقد يكون الزهد بالمعنى الذي يدعو إلى الفقر خصلةً جميلةً في ظلّ واقعٍ معيّن لفردٍ أو جماعةٍ لكنه جنايةٌ في واقعٍ آخر أو بحقّ نفس الجماعة في زمنٍ آخر وهكذا...، إنّ ما نقصده هنا هو أنّ الأخلاقيات عندما نريد أن نحضرها إلى الواقع العملي فإنها لا تبقى على هذا الاستقرار والثبات الذي تتمتع به، إنّ هناك تصوّراً في الساحة الإسلامية نفسها على سبيل المثال يقضي بأنّ الفقه والأحكام الشرعية بالرغم من

احتفاظها بقدر من الثبات إلا أنها مستعدة لتقبل تعديلات واسعة إذا ما لزم الأمر في الواقع العملي الميداني تحت غطاء نفي الضرر أو الحرج أو قواعد التزاحم أو غيرها، فالفقيه لا يرى ثباتاً مطلقاً في الأحكام التي توصل إليها، إلا أن هذا التصور عندما نحاول إقامه في عالم الأخلاق فإننا نرى صعوبة كبيرة، لأن الثقافة الحاكمة في الأخلاقيات هي ثقافة الاستقرار والثبات، وهذه هي سمة الخطاب الأخلاقي، فالأخلاقون لا يرحّبون كثيراً بفكرة أن كلامهم ليس الصيغة النهائية والحلول الحصرية، ولذا فهم يوجهون نفس الخطاب الأخلاقي لجميع كخطاب أمي أبدي، ولا يذكرون أن ما يقولونه ليس مطلقاً، وبعبارة أخرى أكثر اختصاراً، ما دامت الأخلاقيات والقانونيات من عالم واحد وما دام الواقع الإنساني واقع التزاحمات والتعارضات فإن المدّ والجزر يجري على الأخلاق كما يجري على القانون، وتتبدل الأخلاقيات كما يتبدل القانون، وطبعاً ضمن إطار وقواعد محدّدة ومضبوطة.

ورفقاً لما تقدم يكون تعدّد النماذج موجباً للإعتراف والقبول بالأنماط المختلفة - من ناحية أخلاقية - للكمال الخلقي الفردي أو الاجتماعي بعد استبعاد الأنماط المذمومة، وهذا هو ما تستدعيه طبيعة التعدّد والتزاحم في الحياة العملية للإنسان.

وهنا يلاحظ دور المدرسة الإسمية Nominalism - والتي نفت الكليات وجعلت كل جزئي حالة مستقلة - في التنظير عن قصد أو

عن غير قصدٍ للتعديّة أو لأرضيّتها، فهي من هذه الناحية تشبه تأثير أصالة الوجود - في الفلسفة الإسلاميّة في نفيها الماهيات الأصليّة والتي تمثّل الكلّي - في وضع الحجر الأساس لأحد أنواع التعديّة.

المبنى الثامن: التحقيق والتقليد في الدين^(١)

إنّ القول بحرمة التقليد عقلاً وشرعاً أمرٌ لا يُنكره أحدٌ لأنّه حقٌّ فطريٌّ تقتضيه الطبائع الأوليّة للأمور، وفي تاريخ الفكر الإسلامي سيّما الكلامي والفلسفي منه وحتى التشريعي والفقهّي هناك شبه توافق على كون الإيمان بدينٍ ما ولِدَ حريةً فكريّة وعقليّة ممنوحة عقلاً وشرعاً (أي نصّاً) للإنسان بغية إختيار الطّريق الصحيح والإهتمام إليه.

هنا تكمن المفارقة التي تتركز عليها التعديّة، وتتلخّص في أنّه كيف نؤمن مسبقاً بحقّ العقل - أيّ عقلٍ - في البحث والتحقيق للوصول إلى الإختيار الأنجع للدين أو المذهب الحق، ونفترض أنّه لا توجد وصايةٌ لأحدٍ عليه في هذه المرحلة إلاّ عقله وضميره لمعانير عديدة (تعرّض الفقهاء لبعضها في أبحاثهم في الاجتهاد والتقليد، كما

(١) هذا المبنى لم يذكره الدكتور سروش وإنما ذكره غيره، ولذا فهو عملياً غير مصنّف كمينٍ من مباني التعددية الدينية، كما هو واضحٌ من ملاحظة وتبيح كلمات الباحثين هنا سيّما الناقدين للنظرية، نعم مسألة التحقيق والتقليد في الدين والمفارقة الحاصلة فيما يتعلّق بها هي من المسائل الأساسيّة والجديرة بالإهتمام في علم الكلام الجديد اليوم.

تعرض المتكلمون لبعضها الآخر في أبحاثهم حول المعرفة ووجوبها) وفي نفس الوقت لا نقبل منه النتيجة التي توصل إليها ونلزمه بذلك التي ارتبطنا نحن بها واكتشفناها؟

إن حق الاختيار والتعقل والبحث في أصل الدين والمذهب ليس صيغة مفرغة من مضمون، بل لها مستلزماتها النظرية والعملية والتي أبرزها وفاء هذا الشخص لما توصل إليه، وإلا فأي معنى لحق البحث والتحقيق هذا لو فرضنا على الباحث نفسه نتيجة مسبقة وحملناه ليأها؟

وكما أشرنا فقد واجه الفقهاء والمتكلمون المسلمون هذه الإشكالية؛ فالفقهاء على سبيل المثال عندما أرادوا البحث حول مسألة التقليد اضطموا بتساؤل كبير وهو أنه من هو الذي يلزم المكلف بتقليد المرجع الديني؟ هل تكون فتوى المرجع هي الملزمة له في هذا الإطار أم أن هناك أمراً آخر يلزمه بذلك؟

وفي إطار الجواب عن هذه الإشكالية توصل الفقهاء إلى أنه من غير الممكن إلزام المكلف بتقليد فقيه أو مجتهد ما بواسطة نفس الفتاوى التي لدى هذا الفقيه والتي يعتبرها بحكم فقهه واجتهاده صحيحة ومطابقةً للواقع الشرعي؛ لأن ذلك يستبطن نوعاً من المفارقة والتناقض، إذ إن فتوى هذا الفقيه ما تزال حتى اللحظة الأخيرة غير ملزمة، أي ليس فيها أي عنصر إلزام بالنسبة إلى هذا المكلف لأنها تدخل ضمن إطار السؤال الكبير المتقدم الذي ما زال

يجري العمل لتقديم إجابة عنه فكيف نقوم بإلزامه بالتقليد بمقتضى مرجعية ليس ملزماً بها حتى الآن؟! إن هذا نوع من المصادرة على المطلوب بالإصطلاح المنطقي المعروف.

ومن هنا لم يعثر الفقهاء على عنصر إلزام وشرعية لفتوى الفقيه - من حيث المبدأ - سوى العقل الإنساني نفسه الذي لاحظوا أنه يلزم المكلف بالرجوع إلى العالم في كل اختصاص من باب رجوع الجاهل إلى العالم، ورأوا بأن ذلك يمثل سيرة عقلانية عامة وشاملة ومرتكزة ونافذة بقوة في الوعي الإنساني.

وهذه النتيجة التي خرج بها الفقهاء - وهي تعبر عن بحث كلامي وحقوقى أيضاً - تتضمن تلقائياً نتيجتين هما:

النتيجة الأولى: إن المرجعية الفكرية الملزمة للمكلف والتي تمنح الفتوى الفقهية الشرعية والقيمة الأخلاقية والحقوقية ليست سوى العقل والجهد الفكري لكل إنسان، ولا يمكن - بمعنى أنه لا يتوفر - أي طريق آخر للإلزام الحقيقي إلا هذا الطريق، وهذا معناه أن المكلف ملزم بالرجوع إلى هذه المرجعية واتباع ما تمنحه من أوامر وقرارات.

النتيجة الثانية: إن نتائج هذه المرجعية هي المعطيات الوحيدة المتوفرة للإلزام؛ بمعنى أن الإنسان الذي يرجع إلى عقله يكون ملزماً بتلك النتائج التي يتوصل إليها عن طريق هذا العقل لا عن طريق الفتوى الشرعية لفقيه ما، بل ولا عن طريق أي عقل آخر يحمله أي

إنسان آخر، وإلا فهذا معناه التراجع عن منح العقل الإنساني لكل فرد من الأفراد المرجعية الحقيقية والمنحصرة هنا.

وينجم عن ذلك - مجموعاً - عدم إمكان إلزام أي مكلف بأي أمر شرعي ما لم يصل هذا المكلف بنفسه إلى تحكيم مرجعية الفتوى في حياته، وعند ذلك يكون هناك إلزام حقيقي وواقعي يفرض على المكلف الاتباع ضمن الأطر المحددة. وعليه فإذا أريد مصادرة هذا الحق عن طريق سلب الحرية الفكرية والتمسك بمفهوم التقليد أو أي مفهوم مشابه كفهوم الحقانية الواقعية فهذا معناه ارتكاب جريمة أخلاقية لم يثبت أي دليل على شرعيتها لا من طرف العقل ولا من أي طرف آخر، ولو ثبت فهو يعني تماماً عكس النتيجة المتقدمتين.

وبهذا يتبين أن مبدأ الحرية الفكرية في نطاق البحث الديني يفرض مبدأ تقبل الاختلاف والتعدد والإعتراف بالآخر وتبريره وإلا وقعنا في تناقض داخلي، وهذا ما نرومه من التعددية الدينية.

هذه أبرز المباني تم عرضها بصورة موجزة، وسوف يلاحظ القارئ أن بعضها مثبت إيجابياً كالمبنى الأول والخامس والسابع ينبع من واقعية أصيلة تستدعيه، وبعضها الآخر منفي سلبي تستدعيه نقاط عدمية كالمبنى الرابع، لأن مرجعه إلى عدم الدليل ونفي اليقين العلمي.

وفي القسم الثاني حيث سنعالج الإشكاليات قد نكون تلك المعالجة ذات دور أيضاً في فهمنا للنظرية كما هو المعتاد من لعب المناقشات

النقدية لأي نظريةٍ دوراً بارزاً في توضيح النظرية نفسها وشرح حدودها الفاصلة.



القسم الثاني



مدخل نقدي:

ففي القسم الأول كان هناك تكثيف شديد للنظرية وما يكتنفها من روابط معرفية، وهنا نصل إلى مرحلة تقييم النظرية تلك التقييم الذي لا يُهدف من خلاله إلى نقدها أو تأييدها بصورة كاملة وعلى طول الخط، وإنما إلى التماس نقاط القوة فيما يترأى لنا كذلك ونقاط الضعف كذلك؛ فإن بعض الباحثين كأنه أحياناً يشعر بأنه ملزم ومقيد بالأخذ باتجاه من الاتجاهين الموجودين على الساحة الفكرية - أي ساحة - بحيث لا يتحسّس إمكانية التقلت من كليهما ولو بمحاولة الجمع بين العناصر الصحيحة في كلا الاتجاهين، والتي يحصل بتجميعها مع بعض الإضافات - ولو الشكلية على أقل تقدير - بروز صورة جديدة لم تكن مستوحاة من قبل لا من هذه الجهة ولا من تلك الجهة، بل إن تحرّر الباحث من الإطار الذي تفرضه الحدود غير المصرّح بها في كلمات الاتجاهين من شأنه أن يفعل أحياناً كثيرة من إنتاجه المعرفي أكثر، وهذا ما يتطلّب بالدرجة الأولى إلغاء الروح الحزبية في الفلسفة والعلوم كلّها، ووضع مسافة مناسبة بين الاعتبار الاجتماعية والسياسية وبين الحركة الفكرية التي تحتاج دوماً إلى المزيد من توسيع هامش الحركة نسبياً، ومن هنا لن تكون

محاكمة هذه النظرية في هذا البحث المقتضب محاكمة نقدية بالمطلق لا لها ولا للاتجاهات الناقدة كما سيلاحظ الباحث في الاشكاليات العامة والخاصة الآتية، غير أنه وكمدخل لذلك قد يكون من اللازم التأكيد على مجموعة نقاط أبرزها:

١ - النقطة الأولى: إن محاكمة البلورية - كأي نظرية - يمكن أن يتم على شكلين:

أ - أن تُحاكم محاكمة بنوية، بمعنى أن نرصد المنابع التي استمدت النظرية شرعيتها منها ومن ثم نقوم بإحداث ثغرة أو ثغرات في هذا الجدار المعتمد، مما يؤدي وبصورة تلقائية إلى زوال المبررات الأولية للنظرية. وقد استخدم بعض الناقدين هذه الطريقة من النقد - وهو حق - إلا أنه كان من الأفضل الإشارة إلى أن طبيعة المناقشة مبنية، لأن عدم إلفات النظر إلى ذلك قد يسبب أحياناً كثيرة اختلاطاً وغموضاً، ويدخل الحوار في نوع من الدوامة، حيث إن كل طرف يفترض أن الطرف الآخر يشترك معه في الأرضية، وعلى أساس من ذلك يقوم بمحاولة إلزامه عن طريق تلك المسلمات الواقعة بينهما من دون أن يلاحظ أن المنطلقات المذكورة لم تقع في موقع القبول للطرف الآخر، وبالتالي فهي لا تمثل القيمة بلحاظ علميتها وإلزامها المنطقي.

ب - أن تتم المحاكمة من داخل النسيج الفكري الذي تولدت منه النظرية مما يتطلب - وبصورة مسبقة - تسليماً كاملاً - ولو جدياً

— بالأرضية التي تركّزت عليها، وهذا يحتمّ عدم التراجع إلى الوراء إلا بالمقدار الذي نريد من خلاله أن ندلّل — ومن خلال قياس درجة الاتسجام والتناغم بين الأرض والبناء — على عدم مراعاة النظرية نفسها للحدود المنطقية والمنطلقات المعرفية المفترضة لها ممّا يوقعها في خطأٍ فنيٍّ ومنهجيٍّ واضحٍ، بل في تناقضٍ بحسب المحصلة النهائية.

وفي لقراءة المعتمدة هنا في هذه الصفحات سوف يُستفاد من النحو الثاني دون الأول، وذلك لعدم المجال في التعرّض للمصادرات للقبليّة المتقدّمة كالفلسفة النقدية والقبض والبسط والشرعية للصامته ونظرياتٍ أخرى اشتملها العرض المتقدّم واستجمعها من قبيل بطون القرآن وجوهر الدين.. وقد لا يتمّ التقيد بذلك دائماً لكنّه سيمثّل الطابع العام. وأغلب الظن أن هذا النحو هو الأنسب والمنعّين في حالات النقد التحليلي.

٢ — النقطة الثقبية: يلاحظ الراصد لنشاطات منتقدي التعددية أن كثيراً منهم لم يراعوا في تقديم المنطلق الذي ادعت النظرية نفسها أنها تحركت وفقه وفي فلكه، وهو أنها رؤية خارجية للدين لا داخلية، ومن هنا قاموا وبالإعتماد على النصوص الدينية بقسم أساسيٍّ من عمليات النقد التي تبَنَوْها^(١)، أي أنهم استبقوا الأمور وحاولوا إلزام

(١) (راجع ك نماذج: أ — استدلال الأستاذ ربّاني بالآيات الكريمة في الرد على مبنى الهداية الإلهية — كلام إسلامي ٢٤: ٢٣ - ٤٦، وعدد ٢٣: ٤٣ / ٥٥ / ٥٦ ... ب — حوار الأستاذ يزدي في مجلة الفكر الإسلامي عدد: ١٨ - ١٩: ١٦٢ وغيرها.

الآخر بما قد يلتزم به إلا أنه لا يعنيه في هذه المرحلة بالذات أو يفترض به أن لا يعنيه، ولم يكن هذا هو النموذج الوحيد بل قاموا أيضاً بالتركيز على مقولة الميزان والمقياس العلمي الواحد لفهم النص أو كشف الواقع وكونه في متناول يد العقل البشري ومتواجداً في مناطق نفوذه^(١)، في حين أن قضية المقياس المتوفر بهذا الشكل يخالف العقلانية النقدية التي افترضتها النظرية كمصادرة من جهة، كما يخالف النظرة الخارجية التي انطلقت منها من جهة أخرى، لأنه يصب في خانة الوسائل والطرق المعرفية لفرز الحق عن الباطل في الدين والمذهب.

ويمكن القول إن هذه القراءات النقدية لم تستطع بصورة متصلة ومتواصلة أن تحافظ على استقلال العقل في حكمه، بل انطلقت كعقل مستقيل لمحاكمة التعددية اتكالاً على النص الديني نفسه والذي افترضت التعددية نفسها أنه غير مقدس عندها بعد، أي أنها لم تستطع التقلت بشكل تام ونهائي من قيود العقل الديني النازع دائماً نحو شكل من أشكال تأليه النص معرفياً وإعطائه سلطة إستثنائية، وعدم منح المناشط الفكرية الأخرى أية سلطة متكاملة.

وفي ظني فإن هذا يؤول إلى نحو تمثل لأزمة الهوية في النطاق المعرفي الديني، لأن الباحث بقي متذبذباً بين موقعين متفاوتين تفاوتاً

(١) كلام إسلامي ٢٣ - ٢٤ في مواضع عديدة، وراجع محسن كديور في حوار مع الدكتور سروش - صراطهاى مستقيم ط ٢ / ٦٩ - ١٣٥ وغيرها.

جوهرياً من الناحية المنطقية، ولم يستطع التماهي بعقله مع الموقع الذي يفرض شيئاً من تهميش النص الديني، وهذه مشكلة يعاني منها كثير من الناقدين الدينيين في عصرنا لأنهم لا يستطيعون بسهولة أن ينسلخوا عن نواتهم بهذه البساطة، سيما وأن كثيراً من الباحثين الإسلاميين يتخذ دائماً لنفسه موقعاً متوجساً إزاء الأفكار التي لا تتولد من الداخل الإسلامي، ويفترض مسبقاً في لاوعيه أنه لا بد أن تكون شتملة على مشكلة ما، وهذا ما نلاحظه في الخطاب النقدي الإسلامي في بعض الأحيان، فإنه كثيراً ما يجعل الهدف من الإطلاع على الأفكار الخارجة عن الإطار الخاص هو تصحيحها أو نقدها أو إثبات للحضور الإسلامي قبلها ويحدث ذلك غالباً قبل الإطلاع عليها، وهذه مشكلة حقيقية لا بد من السعي لتقريبها^(١).

ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى أن التعديين — وقد ذكرنا بعض لشواهد على ذلك سابقاً — قد ماقوا — ولو كشواهد ومؤيدات كما صرح بذلك الدكتور سروش نفسه — بعض النصوص، وهم بذلك قد سحوا المجال لوقوع الخلط المنهجي المتقزم، وكان من الأنسب أن — تم — وكلية — تجاهل الفضاء الداخلي الديني حتى تتسنى الحركة

(١) اراجع نصّ المحاضرة المنشورة للدكتور غلام رضا حداد عادل، والتي شرح فيها ظاهرة تكون الدراسات الخارجية في الغرب، مما قد يوحى بمداثة هذه الآلية في التفكير، وقد تمّ نشرها مترجمة إلى العربية بمساهمة حيدر نجف في مجلة الفكر الإسلامي ١٨ - ١٩ نفلًا عن مجلة كلام إسلامي: ٢٢.

بحرية كاملة. (هذا مع قطع النظر عن ملاحظة لاحقة حول مسألة مرجعية النص هنا).

٣ - النقطة الثالثة: الذي يبدو من الإحاطة ولو النسبية بالكتابات النقدية للتعندية أنها:

أ - تارة ركزت على نظرية التعندية كنص قُتِمه المؤيدون لها، وحاولت قدر الجهد استجماع العناصر القلقة للمرحلة الإثباتية للنظرية أي بما هي أمرٌ مدونٌ وناجز، فمثلاً عثروا على نص لمن ينفي حجّة قول أيّ كان على أيّ كان يعترف فيه بالحجّة حين يقول: إن كلام جلال الدين الرومي في هذه النقطة الكذائبة حجة، ومن ثم سلطوا تفنيدهم للنظرية على تهافتات من هذا الجنس. هذا بغض النظر عن صحة هذه الملاحظات فإن بعضها صحيح وبعضها الآخر قد يستوحى منه أنه يحاكم الكلام بمداليه الإلزامية أو بلوازم مضمونه مما قد لا يُجزم بقصد المتكلم له.

ب - وتارة أخرى حاولت استشراف النظرية في مكوناتها الثبوتية وقامت بتحليلها تحليلاً رياضياً إحصائياً ومن ثم وضع كلٍّ محتمل تحت المجهر النقدي^(١).

(١) إمتاز هذا الأسلوب الأستاذ مصباح يزدي، الفكر الإسلامي ١٨ - ١٩ ترجمة حامد درويش، وكتاب نقد ٩ - ١٠: ٥ - ٨، كما جمع بين الأسلوبين مع تغليب الثاني الأستاذ علي رضا قائمي نيا، راجع "كيان": ٣٨ تحت عنوان "دينداری وصراف مستقيم".

وأغلب الظن أن الطريق الثاني أقرب إلى الدقة والشمولية من الأول لأنه يقوم بعملية إستتفاد واحتواء لكل المحتملات وكل المبررات، ثم يحاكمها محاكمة مجردة دون أن يتعثر بمحاكمات قد تكون أحياناً أقرب إلى الشخصية منها إلى الفكرية، فهو يجالس الفكرة دون أن يجعلها مرآة لمن فكر بها، وسوف نحاول غالباً اعتماد هذا الأسلوب هنا إن شاء الله تعالى، لأن النمط الأول وإن لم يجانب الموفقية غير أنه كثيراً ما يؤدي إلى حالة ضبابية جدلية، وهو ما خلق اليوم مشكلة قديمة جديدة، واحدة من أهم آثارها هي اختفاء الآخر وحضور التصورات التعميلية والإسقاطية مكانه وضياح النظم العلمي الصحيح لقراءة الأفكار ووزنها.

ومن الجدير الإشارة إلى أن النظريات والأفكار الجديدة غالباً ما تكون منقوصة وضعيفة أمام المدة التاريخي للأفكار الأخرى المتجذرة في أعماق التجارب العديدة التي تمنحها رصيداً جيداً ولو في حقبة معينة، والسبب في ضعفها غالباً ما يكون ناتجاً عن قلة تجربتها العلمية والعملية وهو أمر طبيعي ومتروك، ومن هنا فكما نطالب بنقد هذه الأفكار، كذلك نحن مدعوون إلى محاولة سدّ نقصها الذي لا يمنع من كونها صحيحة ثبوتياً لكن الإثبات ضعيف كما قلنا، فالأمانة العلمية التي دعنا إلى محاولة تهذيب وإعادة ترتيب فكرة ما لأننا نؤمن بها ونلتزم المخارج لها كذلك هي نفسها تدعونا إلى سلوك نفس الطريق مع الأفكار الأخرى.

٤ - النقطة الرابعة: هناك حالة نمطية مارسها الكثير من المذاهب والفرق والاتجاهات الإسلامية سيما التي ظهرت بعد القرن الأول الهجري، وتتجلى هذه الحالة في محاولة إستكشاف جذور لهذه الاتجاهات في التاريخ الإسلامي بغية شرعنة نفسها من جهة ومحاولة تكييف ذاتها وتبنيها مع الجسم الإسلامي العام هرباً من الشعور بالغربة الفكرية سيما حينما تكون أفكارها في عداد اللافكر فيه من جهة أخرى، فقد حاولت ذلك في الماضي المعتزلة كتجاء عقلي أكثر منه نصي ويعيش في بيئة نصية، والمتصوفة كمدرسة تأويلية تفرض نفسها أحياناً كثيرة على النص، كما حاولته في الفترة الأخيرة بعض الاتجاهات الماركسية والإشتراكية في العالم الإسلامي، وليس ذلك مقتصرأ على الاتجاهات الإسلامية، بل إن الماركسية نفسها قامت بنسبة المادية نسبة مستغرقة في الماضي الفكري والحضاري لكثير من الأمم والحضارات كالحضارة اليونانية، كما حاولت نسبتها إلى أكثر العلماء الطبيعيين بل إلى جملة فلاسفة الإهيين أمثال الشيخ أبو علي سينا وغيره^(١)، ولا يعني ذلك قدحاً في هذه المحاولات التي يقر بصحة بعض أو كثير من نتائجها ولو بشيء من التعديل، لأن الحقائق والنص لا ينجليان دفعة واحدة، كما أنه لا مانع من الأخذ بالظهور العرفي هنا، لأن ما يتطلبه هو أن لا تكون النتيجة معارضة للفهم

(١) راجع فيما يتعلق بالماركسية مقدمة الشهيد مرتضى مطهري على شرح "أسر الفلسفة والمذهب الواقعي" للعلامة الطباطبائي (قده) ج ٦ من مجموعة آثار المطهري.

العرفي زمن النص، وهذا لا يعني أن تكون مطابقة له بحيث لا تزيد عليه أو لا تعمقه إذ لا نافي للواسطة بين المعارضة والمطابقة الكاملة، وإنما يجدر الالتفات إلى ضرورة أن لا تكون هناك عمليات إسقاط على التراث المدون لتحمله ما لا يتحمّله وإخضاعه والتصرف فيه بطريقة ذاتية فتوية، ومن هنا نشد الحاجة إلى دراسات مستأنفة ومعقة وبلغة الأرقام عندما يراد سحب أفكار مستحثة - صحيحة أو غير صحيحة - نحو الوراثة زمنياً، والتعديون حينما حاولوا أن يُظهروا جلال الدين الرومي بمظهر البلورالي من الدرجة الأولى، أو حينما حاولوا وصف المدرسة للعرفانية بأنها بلورالية - ودون أن نحكم عليهم بأنهم وفقوا أو لا، لأن هناك مناقشات في صحة هاتين النسبتين ليست داخلية في مجالنا فعلاً رومياً للاختصار، وقد لا يكون الكاتب لهذه السطور ذا ثقافة راسخة في هذا المجال^(١) - أو حينما حاولوا أيضاً تقديم القرآن

(١) لقد صرح الدكتور سروس في مقدمة بحثه حول التعددية (كتاب صراطهاى مستقيم ص: ٢) أن الصيغة الفعلية لها ليس لها سابقة من قبل وإنما هي من نتاجات العصر الحديث، وهو بذلك ينفي أن تكون محاولات الاستعطاق التاريخية التي قام بها في هذا البحث في رجوعه إلى النص القرآني والروائي أو نصوص العرفاء مؤكدة لماضي ما للتعددية الفعلية، لكن التأمل في طيات وصفحات بحثه قد يوصلنا إلى عكس ما أفاده، وبالتالي إلى القول بمخالفته نفسه فيما بعد.

هنا ويمكن مراجعة بحث الشيخ جعفر السبحاني في مجلة التوحيد، العدد ١٠٥، عام ٢٠٠٠م، تحت عنوان "التعددية الدينية، نقد وتحليل"، وكذلك مقال علي رضا قاسمي نيا في مجلة كيان، العدد ٣٨، وغيرهما.

الكريم ككتاب سماوي يؤمن بالتعددية ويدعو إليها... حينما قاموا بهذه المحاولات لم يقتموا معطيات واضحة وإستقراءات شاملة للموروث، وإنما وضعوا يدهم على نص أو أكثر - بقطع النظر عن دلالاته أو عدم دلالاته على المطلوب لأنه وأحياناً لا أقل لم يكن دالاً - ولم يحاولوا القيام بموازنة بين هذا النص والعديد من النصوص الأخرى التي تبدو متنافية معه، (حتى لو قبلنا في النهاية أن هناك في موروثنا الفكري والحضاري مقولة بعنوان التعددية بالمعنى المراد هنا ولو بشكل مبسط، لأن الكلام في التخريج الصناعي لهذه النتيجة)، وهذه في الحقيقة مشكلة قديمة حديثة قل ما ينجو منها باحث.

ومن هنا نرى الدكتور محمد أركون في معالجته لموضوع التساهل والتسامح - والتي تستشرف في دراسته مسألة التعددية - يؤكد على حداثة هذا المفهوم وانقطاعه التام عن الموروث الإسلامي، واعتباره وليداً غريباً بحثاً ليس فقط لم يؤمن به الإسلاميون بل لم يكونوا ليتلمسوه في مخيالهم الفكري متقاطعا في ذلك أثناء بحثه مع مجموعة نصوص قرآنية ومسلمات تراثية حسب فهمه لها^(١)، ونحن وإن كنا لا نوافق الدكتور أركون على رأيه هذا لأن عدم تلصص الدينين للتعددية في فكرهم لا يعني نفي الدلالة النصية الدينية للفكرة وفقاً لما أشرنا إليه من أن فهم النص طولي وأن الفهم المعاصر له

(١) "قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟" محمد أركون، ترجمة وتعليق

هاشم صالح، ط ١ - ١٩٩٨ م، دار الطليعة، ص ٢٢٩ - ٢٧١.

يمثل ميزاناً في إطار لزوم عدم المواجهة معه لا الموافقة، اللهم إلا أن يكون نظر الدكتور إلى النتاج الإسلامي الفعلي حتى الآن، لكنه يتنافى مع رجوعه إلى النص في الأثناء وتحكيمه بطريقة إنتقائية إن صَحَّ التعبير لأنه تجاهل العديد من النصوص التي قد يكون لها دور هنا - نلت أو لم تلت -، ونحن وإن كنا لا نوافقه إلا أن هذا يؤكد لنا ضرورة الفصل - بهذا المعنى - بين دراسة النظرية ودراسة تاريخها حتى لا يحدث أي مردود سلبي للتداخل غير المنتظم بينهما.

• - النقطة الخامسة: من الضروري التأكد علمياً من أن التعددية تعدّ أو لا تعدّ السبيل الوحيد لفلسفة التعايش البشري والديني، وهذه - في تقديري - نقطة مهمة سيكولوجياً في عالم نحيا نحن فيه على هامش الحداثة والعولمة ونفكر بفعل صدمتهما، لأن قضية السلام والتعايش صار لها اليوم في المناخات الثقافية والسياسية قداسة خاصة بحيث صارت جزءاً من الأدبيات السياسية والثقافية المعاصرة، ومن هنا فإنها قد تنقل فكر الباحث وتلاحقه مما يدفعه في خاتمة المطاف - ولا شعورياً - إلى تبرير النظريات التي تؤمن الرصيد الفكري والمعنوي لها، ولذلك فمن الضروري التركيز على اعتبار أو عدم اعتبار هذه النظرية شكلاً حصرياً ووحيداً للحل الكامل لمشكلة الصراع الديني.

وبعبارة أخرى لا يمكن وبسهولة الجزم بإحتكار هذه النظرية لفلسفة الوئام الإنساني - والديني منه بوجه خاص - ما لم نستبعد

وبالدليل بقية أشكال الحل المنشود ونجهضها. هذا مع قطع النظر عن الإشكاليات التي يمكن توجيهها على هذا المقدار من القداسة المضافى على قضية السلام بحيث يقدم على كل شيء حتى العدالة، كما أنه يجدر التنبيه على ضرورة جدية الحلول الأخرى المقترحة كبديل وعلميتها.

كما أن تعقب التجربة العملية للتعددية في المجتمعات التي دخلت في هذا المدار كالمجتمعات الغربية يمكنه أن يساعدنا كثيراً على ملاحظة الإيجابيات التي نجمت عنها، كما بخولنا وضع الإصبع على السداعيات السلبية لها، ويمنحنا قدراً أكبر من التحديد للعلاقة القائمة بين مقولتي الدين والتعددية، فهل التعددية بإلقاتها للظلال على الدين كواحد من دوائر عملها قد خدمت الدين أو أنها قد وجهت إليه ضربة قاضية من دون تعويض معتد به؟

في ظني فإن قراءة التجربة والتي تعدّ المختبر الحقيقي لمثل هذه النظريات مع مراعاة الفوارق الخاصة بين المحيط الذي أجريت فيه التجربة والذي لم يتم إجراؤها فيه بعدد يمكنه أن يخلصنا من الدوغمائية ومن الأحكام والتوقعات المسبقة من جهة، كما يمكنه أن يحدد لنا الهفوات التي تورطت فيها الفكرة والأطروحة، إن هناك أسئلة كثيرة يمكننا أن نحصل على بعض الإجابات لها في هذا المجال من قبيل: هل نمت التعددية الروح الأخلاقية أو قتلتها؟ هل أعادت عملية التطور الحضاري بإثارتها النزعة التشكيكية وإفراغها للمؤمن

من الإطمئنان الذي لا بدّ له منه في مسيرته الإيمانية والحياتية؟ هل تمّ إستغلال التعددية - سيما من قبل السياسيين والإقتصاديين - لتحقيق غايات أخرى؟ هل أقصت الدين عن منصب الصدارة بما يحتويه من مفهوم "الله" تعالى أو أنها حافظت على الموقعية المتميزة له؟ الخ... هذا.

ومن جهة أخرى يجب أن لا تلاحقنا الرابطة القويّة بين أصالة الإنسان Humanism والتعددية، لأنّ التعددية قد يكون بإمكانها موازنة نفسها مع الإتجاه الإنساني دون أن تتقيّد بأوسع وأبعد مدى له - أي المعنى الذي يهتمّ حتى الله تعالى أو الدين في سلّم الأولويات - فالإنسانية التي صاغها الغرب منطلقاً من مدرسة أثينا حتى شرعة حقوق الإنسان وما بعد لا تعني بكل أشكالها مضموناً متافياً مع الدين، تماماً كالكثير من الأفكار التي وردت من الغرب الحديث والمعاصر وتمّ - فيما بعد - صقلها بما يبيّنها في الفكر الإسلامي أو سبّبت إلتفات الباحثين إلى مواقع وعناصر جديدة في النص، ويمكن كنماذج ذكر محاولة الدكتور علي شريعتي فيما يخصّ مسألة الإنسان والإسلام، وكذلك الدراسات الإسلامية المكثفة في العالم الإسلامي منذ ما يزيد عن القرن من الزمن لاسيّما ما يتعلّق بموضوعات الحقوق العامة والخاصة كحقوق المرأة والطفل والشعب والعامل والحيوان و... والحرّيات بفروعها السياسية والإقتصادية والفكرية والإعلامية و... ومسائل المواطنة وعلاقتها بموضوعة الذمة، وقضايا العلوم

الطبيعية وتفسير القرآن وهكذا...

وهذه النقطة ككل كما تدرؤ عن البلورية - ولو ببعض
تصوراتها - ما يرد - دينياً على الأكل - على الاتجاه الإنساني،
فإنها تضبط البلورية نفسها عن الاعتقاد بحتمية الإنجرار إلى ما
ينافي الموائمة مع الدين.

الإشكاليات العامة

إنه من الممكن لتقييم التعددية سلوك طريقين يسلط في أحدهما الضوء على النظرية ككل فيما يكثف الضوء في الثاني على المباني — كلاً أو جلاً — التي قامت على أساس منها، ومن هنا سوف يكون الحديث هنا حول الإشكاليات العامة أولاً ثم نعتبها بالإشكاليات الخاصة بحسب تعبيرنا، ومن ثم نحاول الخروج بموقف ما ندعمه إن شاء الله تعالى.

ويمكن أن تذكر هنا — في الإشكاليات العامة — مجموعة من الملاحظات — التي لا تستدعي كلها وبالضرورة هدم النظرية بصورة إنفرادية كما هو المؤلف في النقد المنطقي للكلاسيكي — أبرزها:

الملاحظة الأولى: وهي ملاحظة منهجية وحاصلها: هل صحيح أن التعددية هي قراءة للدين من الخارج، بمعنى عدم تدخلها في الحقائق والصوابية، فهي تصدر عن رؤية منفصلة أو لا؟
إن الأفكار التي عرضها البلورتيون قد نجحت إلى حد كبير جداً في وضع تفسير عقائدي جديد ومعدل للتصور القروسطي — وما سبقه — الذي عرفه الفكر البشري عن سر نشوء الكثرات الدينية

والمذهبية، وقدّمت تكثيفاً شديداً لمجريات تنّاب العقل الديني وتحكمه، كما نجحت في القيام بعملیات تعويد جديدة لأسس الاختلاف الديني، وبالتالي وسّعت من النظرة الدينية للأخر، وهيات أرضيات مناسبة للإعتراف به - بقطع النظر عن درجة هذا الإعتراف ومستلزماته - غير أنه قد يسجل عليها أنها قامت بطفرة ملحوظة حينما قفزت من مرحلة تفسير الكثرة وشرحها بحدودها وتفاعلاتها إلى مرحلة تبريرها وتصحيحها، وهي بذلك تكون قد تدخلت في حقانية الأديان وعدم حقانيتها بالرغم من أنها تعهّدت - ومن خلال كونها قراءة خارجية - بعدم الحديث عن الحقانية والبطلان، ويمكن أن يلاحظ هنا على سبيل المثال مبنى الهداية الإلهية بصورة خاصة وانعكاساته، فنحن في هذا المبنى لم نقم بتفسير أسباب الكثرة الدينية والمذهبية، وإنما عمدنا مباشرة إلى تبرير هذه الكثرة من خلال افتراض أن الهداية الإلهية قد طالبت الجميع، وهذا معناه أننا إعترفنا بالصوابية لكافة أو أكثر الإتجاهات وحكمنا مسبقاً بحقانيتها مع أننا لم نتوخّ ذلك أولاً، كما أننا لم نخضع الأفكار التي حكمنا عليها لأية مناقشة أو دراسة، وهذا هو ما نعنيه بتجاوز التعنّدية إطارها المنطقي المحدّد، وبالتالي تورّطها في مشكلة منهجية.

لكن هذه الملاحظة يمكن التقلّص منها لأن معنى الأبحاث الداخلية هو القيام بعملیات تحديد تفصيلي لمواقع الحقّ والباطل والصحيح والخطأ لنصل إلى نتيجة أن الدين الإسلامي هو الصحيح مثلاً، أمّا

الأبحاث الخارجية فهي لا تلعب هذا الدور هنا وإنما تحلّ ظاهرة ما، ومن الممكن أن يتمخض عن تحليلها لهذه الظاهرة — والتي هي هنا الدين نفسه كواقعية بشرية — نتائج مرتبطة بالصدق المنطقي ومساحته ولكن بصورة إجمالية، أي أنها تحدد لنا أن مؤشر الموفقية وعدم الموفقية في تحصيل الحقائق لدى العقل الديني ليس متحيزاً لناحية دون أخرى في خارطة الأديان والمذاهب، وإنما هو منبسط على أطراف وأجزاء الخارطة كلّها متقوياً في طرف وضعيفاً في آخر دون إعطاء تحديد دقيق ومرقم لنقاط الموفقية المذكورة على الخارطة، وهذا هو ما فعله المبنى الثاني وغيره فإنه منحنا قبل الشروع بدراسة داخلية فرضية قبلية مبرهنأ عليها تحكم علينا إذا ما توصلنا إلى نتائج معينة في أبحاثنا أن نزيئها وفق هذه الفرضية، وسوف يترتب على ذلك تولّد عقلٍ تعدديٍّ أكثر سعةً في هوامشه لأن السباح بتوصّله إلى صحة الفكرة المعينة وغيرها سيحتفظ في قعر ذهنه بإمكانية الصحة في الطرف المقابل، لأنه كان قد استبعد على مستوى البحث الخارجي احتمال التحيز في الحقيقة لطرفٍ دون آخر، وقد تقدّم أن نتائج البحث الخارجي سوف ترافقنا حتى النهاية وستؤثر على نتائج الأبحاث الداخلية، وبناءً على ما تقدّم فإن الخارجية لم تجر تجاوزها وفق هذا التصوير.

وأما قضية أننا حكمنا بالصحة قبل الشروع في الدراسة التفصيلية فإظن أن الجواب عليها صار واضحاً، فنحن لم نحكم بذلك بقدر ما

هئتنا الأرضية لنمط من أنماط الحكم في المستقبل الذي ندرس فيه المسائل دراسة تفصيلية.

الملاحظة الثانية: وهي أيضاً ملاحظة منهجية ولها طابع كبروي، فإن الموقف المعروف قديماً وحديثاً — وهو ما قرّره التعدية في مصادرتها الثانية بحسب العرض المتقدّم — هو أن الأبحاث الخارجية أو قل الأبحاث العقلية والفلسفية وكذا العلمية بصورة عامة لا بد من تكييف النص الديني معها، فتكون حاکمة على المعطيات الأولية للنص وهو ما يسمّيه البعض بالتأويل — ونحن لا نخوض في هذا الموضوع فعلاً — لكن ما لا بد من ذكره هو نقطتان:

النقطة الأولى: إن مقولة ظنية الدلالة — والكلام هنا فيما هو قطعي الصدور — من الضروري إعادة النظر بها ميدانياً، لأن كثيراً من الدلالات — ولو بحاصل ضمّ النصوص إلى بعضها — قطعية، مسيما وأن الأمور الكلية الراسمة للمعالم العامة للمدرسة الإسلامية مثلاً غالباً ما يتوفّر أكثر من دليل مثبت لها علمياً.

وفي الحقيقة فإنّ التصوّر السائد حول النسبة الظنية في الأحكام والتعاليم هو تصوّر ينسجم مع المنهج العلمي المتبع في استنباط الأحكام الشرعية، والقيام على ملاحقة مفردات الروايات مثلاً لمعرفة الموقف من كل حادثة طارئة، إلا أن فتح المجال لمناهج استنباطية جديدة ومختلفة النمط إلى جنب المناهج المتداولة يمكنه أن يخفف — إلى حدّ ما — من وطأة هذا التصوّر الذي يؤدي في كثير من الأحيان

إلى نوع من سلب القيمة العلمية عن التعاليم الدينية، وبتعبير آخر هنا أمران:

أ - المنهج الذي يوحى بأن الشريعة وكثيراً من المفاهيم الدينية ما هي إلا نتاج معطيات ظنية غير مؤكدة، وهو ما يمكن المناقشة فيه وتقديم منهج آخر قابل لإثراء الموقف بالمزيد من اليقينيات من دون أن يعنى ذلك عدم إمكان الخطأ في هذا اليقين؛ لأن اليقينية شيء والإصابة للواقع شيء آخر.

ب - أخذ العامل الكمي دون العامل الكيفي بعين الاعتبار، فإن الذين يسرون في الدين مجموعة كبيرة من المعطيات الظنية وعلى أساس ذلك يحكمون بأن أغلب ما في الدين ظني إنما ينظرون إلى العامل الكمي؛ أي أنهم يضعون المفردات الدينية إلى جنب بعضها البعض ثم يقيسون المقدار الظني إلى المجموع فيلاحظون أن الأكثر هو ظني، في حين أن الحديث عن إطار ظني للدين يجب أن يلاحظ أولاً نوعية المعطيات الدينية الظنية واليقينية، ففكرة استحباب رفع اليدين في القنوت في الصلاة على مستوى الفقه الشيعي مثلاً وإن كانت ظنية إلا أنه من غير المنطقي مساواتها بفكرة حرمة الربا القطعية كمبدء لا أقل، وهكذا فكرة التوحيد عقائدياً أو المفاهيم الاجتماعية العامة التي يمكن تحصيل اليقين فيها لا تقاس بأي مسألة تشريعية أخرى، ومن هنا فعلينا أن نركّز على هذا الامتياز ونلاحظه جيداً، ومن ثم نعد إلى المنظومة الدينية لنعرف ماذا نحكم عليها،

فلربما كانت كل تلك المنظومة الظنية أو أغلبها مما يمكن أن يكون هامشياً ومن الدرجة الثانية في البناء الديني العقائدي والأخلاقي والتشريعي. إنَّ تحديداً من هذا القبيل من شأنه أن يبدل الروية بنسبة جيدة وإن لم يحسم الموقف كلياً وبصورة نهائية، فهو يصوب الصورة نحو افتراض أفضل.

ويبقى أنْ هاتين النقطتين اللتين ذكرناهما هنا يمثلان إطاراً لروية جديدة في موضوع اليقيني والظني في الدين - والشريعة بالخصوص - وإلا فليسا بهذا الشكل المعروض هنا برهاناً على هذه الدعوى بقدر ما أنهما دعوى جديدة، بل يحتاج الموضوع إلى البحث حول المنهج الجديد المدعى وحول إجراء مقايسة حقيقية كمية وكيفية ميدانية جامعة، وهو ما لا مجال له هنا.

النقطة الثانية: إنَّ هذا المنتج العقلي (العلمي الفلسفي...) القطعي والحاسم له حالتان كما يتردد في كلمات علماء أصول الفقه:

أ - فتارة يكون بديهياً، وفي مثل هذه الحالة نقبل تكمله في تصريح النص وجره ناحية الجهة التي يتحرك هو نحوها، لأنه - بخاصية بدايته - يمثل قرينة متصلة لبيئة بمعنى صيرورة أطراف المحاورة متواجهين مع مقطع ملفوظ من النص وآخر مقتر اتكل فيه المتكلم على عاقلة السامع وافترضه السامع من خلال عاقلة المتكلم، وهذا المقدار المقتر متزامن الوجود والظهور في أفق الذهن مع المقطع الملفوظ، وبالتالي يمكن عرفاً ومحاورة إسناد مجموع

المقطعين إلى المتكلم، ومن المعروف أصولياً أن القرينة المتصلة تمنع إنعقاد ظهور معارض لها في النص فتولد المدلول متكيفاً معها ويكون جماع المقطعين في النهاية لصالح الدليل العقلي.

ب - وتارة أخرى يكون المنتج العقلي القطعي نظرياً قد نحتاج للتوصل إليه إلى طي مسير تأملي أو تجريبي شاق ومعقد ومشمّل على سلسلة طويلة من الأدلة والبراهين المترابطة، وهنا قد نقصور مخرجين لتبرير التقديم المذكور هما - وباختصار شديد - كما يلي:

أ - المخرج الأول: أن نستخدم نفس الصيغة التي عرضناها آنفاً فنعتبر أن طرفي الحوار والخطاب قد اعتمدا على هذا المحتوى العقلي - العلمي أنشاء الخطاب، ومعه يتولد الناتج متناغماً مع المعطى العلمي كما تقدم قريباً.

إلا أنه من غير المحتمل ميدانياً اعتماد أي من المتكلم والسامع على مفروض هذا العقل إلا مع تأكيدهما معاً من الالتفات إليه من قبلهما حال الكلام بحيث صرحا به أو شبه ذلك، وهذا ما يحدث مثلاً عندما يكون بين الطرفين اتفاق خاص يتم بموجبه جعل قضية معينة بمثابة الأمر المتفق عليه ضمناً مما يغنيهما عن إعادة ذكرها مرة أخرى كلما أرادا أن يذكرها من شأنه أن يعتمد عليها، ولكن هذا الأمر غير متسنى فيما نحن فيه، وذلك لأن النصوص الدينية فسيحة متصلة بالاجتماع البشري عامة تقريباً فهي من أرقى نماذج الخطاب البشري والأممي الذي تتحسر فيه قيود المخاطب العائلية والقبلية

والمحلية والوطنية والقومية ... ومعها فلا معنى لافتراض أن العقل
المنظري - أي ما يقابل البديهي - قد حصل نفس النتيجة عند كافة
أفراد المخاطبين، كيف وكثير من المعارف لم يدركها البشر إلا
حديثاً، كما أن نتائج العقل القطعي المسيحي يرفضها العقل الإسلامي
وهكذا، ومعنى ذلك عدم إمكان إتكال المتكلم على هذا المعطى العقلي
لعدم توفره لدى كل أو أكثر مخاطبيه... وبالتالي لم تعد توجد رابطة
قرينية بينهما فكيف أخضعنا النص لمؤداه؟!

ب - المخرج الثاني: أن نقول بأن القاطعية العقلية لا يمكن للنص
الديني أن يخالفها حيث افترض فيها كشف الواقع، أي أن يخالف
الواقع بحسب الناتج العقلي، فإذا لا بد من تأويل النص لمصادرة أن
المتكلم في النص الديني هو الله تعالى أو المعصوم (ع) وهو ممن
يستحيل عليه الخطأ والإستباه.

وهذا المخرج إذا دققنا فيه هو نظرة داخلية لا خارجية أو قل
روية يراها العقل الديني المفترض سلفاً إيمانه بقضايا دينية لا روية
يرaha العقل غير المتقيد بقيود مفاهيمية دينية والذي يتعامل مع النص
تعاملاً أكاديمياً صرفاً دون أن يكون قد التزم سلفاً بمصادرات دينية
شكّلت شخصية جديدة للمخاطب نفسه عنده، وربما يكون ذلك نموذجاً
واضحاً للتناقض المنهجي عند البلورالية.

غير أنه من الممكن أن يفترض في أساس تفسير المصادرة
الأولى المتقدمة في القسم الأول هنا - وكما إلّزم به بعض الباحثين

— أن خارجية التعددية عبارة عن الالتقيّد بدين خاص، وهذا لا يمنع من كينونة الدين بما يمثّله من عنصرٍ مشتركٍ بين الأديان كافةً فرضيّةً قبليةً اتخذتها التعددية، والمخرج الثاني إنّما يعتمد على قضية من هذا النوع وليس على قضية جرى التوصل إليها في داخل إطار دينيٍّ محدّد، ومعه لا تكون المقولة المقترّحة موجبةً لخللٍ منهجيٍّ.

وبغضّ النظر عن هذا الإطار المفترض للبحث الخارجي هنا والذي قد يكون هناك كلامٌ منهجيٌّ فيه، إلّا أنّه مع ذلك لا ترتفع الإشكالية المتقدّمة من أساسها، لأنّ التساؤل يعاود الظهور بصيغةٍ أخرى وهي: أنّه ما الموجب لتقديم العقل القطعي على النقل القطعي أو فقلّ الفهم القطعي من هذا النقل، سيّما وأنّ العقل يمثّل في وعي التعددية وسيلةً غير مأمونةٍ بنحوٍ إطلاقيٍّ؟ فلماذا صارت النتائج التي يقرّوها العقل من النص في الدرجة الثانية بحسب التراتبية التي تعتقدها البلورالية مع أنّ كلا النتيجتين قطعتين كما المفروض عصمة المصدر الديني؟!

إنّ النقطة المركزية هنا هي التساؤل عن السبب المنطقيّ والمنهجيّ الذي يفرض — وليس الآن فقط وهنا فحسب بل منذ مئات السنين — هذا النمط من الأداء والعلاقة بين النص وخارجه، يمكن أن تكون معلوماتنا الخارجية موجبةً لإستنتاج النص وبالتالي لفهم جديدٍ له أيّ لإكتشاف عنصرٍ فيه نفسه يفرض تفسيره بشكلٍ مختلفٍ، وهذا لا خلاف فيه هنا، إنّما الخلاف فيما إذا لم ننجح — وبالرغم من

التوصل إلى نتائج من خارج النص تعطينا حقيقة معينة حول أمر ما أو قضية ما - في استتطاق النص والخروج معه بما يتلاءم مع النتيجة المعينة، فهنا هل نفرض عليه النتيجة مع كونه لا يتقبلها كنص؟ دعنا من القضايا التي ندخلها كعناصر مثيرة من قبيل هل الله مخطيء؟ وهل هناك خلل في الدين؟ نحن نتكلم في الأساس الفني لأدائنا المذكور أو ما نسميه في علم الأصول بالتخريج للصناعي للمسألة فيما يرتبط بنص وبفكرة لا دلالة فيه عليها أو هناك دلالة معاكسة تماماً.

هذه مسألة مستقلة وطويلة لكن وباختصار لو جاء نص (وهنا حتى تقترب الفكرة إلى الذهن يمكن أن نتصور نصاً لدين معين لا نؤمن به، ونريد أن نكتب عن وجهة نظر هذا الدين في قضية معينة كما سنمثل) يقول "لا وجود للهواء"، ومن الخارج نحن نيقن باللهواء فما هو سبيل التوفيق أو العمل؟

أ - يمكن أن يسعى البعض للقول بأن النص يعني أن الهواء موجود أو هو لا ينفي وجوده، ويريد أن يقنعنا بذلك لكن المنطق لا يقبل هذا التفسير، أي أن هناك واقعاً يجب أن نسلّم به وهو أن هذا النص ينفي الهواء وإلا فنحن نزايد على أنفسنا.

ب - فإما أن نقول بأن النص غير صادر عن الله تعالى أو المعصوم (ع) أو أن ننفيه، وهنا تبرز مشكلة إذا كنا نقطع بصدوره حسب الفرض، لكن هذا ممكن أحياناً لأن قطعنا بمخالفته الواقع مع

إيماننا بعصمة المصدر الديني قد يخف من مستوى اليقين بالصدور
إلا إذا كان قوياً جداً كما في النص القرآني بالنسبة إلينا كمسلمين.

ج - أو أن نقول بأن المصدر الديني نفسه مخطيء، وبالتالي فهذا
يفرض علينا إعادة النظر في مصداقيته.

د - أو أن نقول على أبعد تقدير إن ما توصل إليه العلم أو العقل
فيه نظرٌ ونتوقف فيه، وهذا قد يكون صعباً أحياناً وأقرب إلى
المكابرة منه إلى التريث.

هـ - أو أن نشكك بنمط فهمنا للنص، وهذا يتطلب إعادة تأسيس
لقواعد تفسيرية هرميوطيقية، فإذا عدنا وتوصلنا لنفس النتيجة في
فهم النص - أو في مصداقية المصدر الديني أو النتيجة العلمية أو.. -
فقد عانت المشكلة، وإلا فقد حل النزاع بإقصاء أحد أطرافه، هذه هي
المحتملات أما المحافظة على النص - ومصدقته - النافي لوجود
الهواء وعلى النتيجة العلمية وأيضاً على فهمنا ولكن نريد القيام
بعملية تطويع للنص فهذا من أية زاوية منطقية ومنهجية حصلنا
عليه؟!؟

من هنا فمن الأنسب أن يسعى التعديون إذا أرادوا إكمال المسيرة
حتى النهاية لخوض غمار القراءة النصية للدين^(١) لينظروا ما يوحى

(١) يمكن في هذا الصدد مراجعة بعض النصوص الدينية الإسلامية من قبيل قوله تعالى: "إن
الذين آمنوا والذين هادوا والصابغون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل
صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون" المائدة: ٦٩، أو كقوله تعالى: "إن الذين

به النص أيضاً ما داموا قد افترضوا إيمانهم بالآنيان بقاسمها المشترك - وقد تكون أو لا تكون نتائج هذه القراءة لصالحهم - ثم يخرجوا بنتيجة هي حاصل جماع العقلي والنقلي، وعليهم - ما داموا متدسّنين من حيث المبدأ - أن يقرّوا بحقيقة تصادم العلم الإنساني - الفلسفي أو التجريبي - مع الدين بحسب تصوّرهم له، ما يفرض إعادة النظر كما ذكرنا في صدقيّة النص أو صدقيّة آليات قراءته أو إعادة النظر في مناهج البحث العقلي في المسألة وهكذا، أمّا إخضاع أحدهما الخاص للآخر مع كونه متنافياً معه جداً وخصوصاً مع ابتناء التعددية على عقلية الفلسفة النقدية فهو أمرٌ يحتاج إلى مساعدٍ ولا يعبر إلا عن إسقاطات ذاتية على النص، كما أنه إذا كانت المعارف

آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون" البقرة: ٦٢، أو كقوله تعالى "ومن يستغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه .." آل عمران: ٨٥ وغيرها، كما يمكن الاستفادة بشكلٍ كبير - وربما أكبر - من تحليل الخطاب القرآني فيما يتعلق بالديانات الأخرى وأسسها أو بطريقة تعاطيه مع الكافرين والمشركين، وتحليل المفردات والمصطلحات والصياغات التي تمّ استخدامها في هذه الدائرة، فإنّ تحليل هذا الخطاب وهل هو خطابٌ دوغمائيٌّ حزميٌّ إلغائيٌّ تعميبيٌّ.. أو أنه خطابٌ تعديّ تقاطعيٌّ إنفتاحيٌّ إعترافيٌّ... مفيدٌ جداً هنا، وتحليل الخطاب القرآني واحدةٌ من نواقص البحث الديني لدينا، وله نتائج هامةٌ جداً وشاملةٌ ونبويةٌ، كما يمكن مراجعة مفات النصوص الروائية التي تتعرض بصورةٍ مباشرةٍ أو غير مباشرةٍ للموضوع، والتعرض غير المباشر له أشكالٌ كثيرةٌ أهمها تحليل الخطاب. وعلى كلّ حالٍ فليس هذا موضع بحثنا هنا، وإن كان في حدّ ذاته موضوعاً مهماً جداً وشيقاً.

الخارجية تؤثر في المعرفة الدينية نظراً لقانون التفاعل المعرفي، فالسؤال أنه لماذا يا ترى كانت المعرفة الخارجية فقط هي المؤثرة في المعرفة الدينية وليس العكس فقط أو التأثير المتبادل؟ ليست المعرفة الدينية عند المتدين هي معرفة لها من خصائص المعرفة ما لها من الكاشفية والاستقرار النفسي والتحرك العملي على أساسها و...؟ إن القبول بقانون التفاعل شيء وتحديد الأسس التي تحكم حركة التفاعل وكيفيةها وقوانينها الميدانية شيء آخر، وهذا أمر ليس هنا مجال بحثه وإنما تُسأل عنه نظرية تكامل المعرفة التي أشرنا إليها سابقاً هنا.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه المشكلة كبروية كما ألمحنا في البداية وليست مشكلة تعاني منها التعددية فحسب، ومن الضروري وضع تبريرات منطقية حول هذا الموضوع، وفي اعتقادي فإن كثرة التفسير التي انصبّت على نص واحد خلال قرون وإختلافها أفقد العلماء الثقة بوجود دلالة حاسمة لهذا النص، فانهدام الثقة بالدلالة القطعية كان نتيجة حتمية لتجربة العالم التاريخية في قراءة النص، ولهذا كان فهم النص في درجة أضعف من تلك القاطعية التي تتمتع بها الدراسات الأخرى، غير أنه وكما أشرنا فإن كثيراً من النصوص تعطي دلالات حاسمة لا بمعنى إستحالة المدلول الآخر بل بمعنى عدم احتمال رياضي، ولا نعني بقابلية تلك النصوص لمنح مداليل قطعية أنه لا يفسح بسبب ذلك المجال لتعدد التفسير أو لوجود مداليل أخرى

لنص نفسه، بل نعي أن طبيعة النص - وطبعاً وفق بعض آليات قراءته - تتضاءل أمامها فرص الاحتمالات الأخرى إلى حدّ العدم الرياضي، وهذا الموضوع في تقديري من الأهمية بمكان.

الملاحظة الثالثة: وهي ملاحظة ترجع إلى مواخنتين هما:

الأولى: وقد أشار إليها بعض الباحثين وهي أن فكرة المجتمع المدني غير الأيديولوجي بمعنى الاعتراف بكافة الرؤى والاتجاهات فيه فكرة مثالية غير واقعية وليس لها وجود حتى في أكثر الدول ليبرالية في العالم، لأن هذه الدول إذا ما تعرضت لما يهدد مرتكزاتها الأيديولوجية كالديمقراطية نفسها فإنها تستخدم مختلف الوسائل لمنع ذلك ومحاربته^(١)، وقضية حظر الحزب الشيوعي في الولايات المتحدة الأمريكية شاهد قريب على ذلك، وكذلك قضايا عديدة كمحاربة الشيوعية والإستراكية والإسلامية، وكذلك الخصائص الخاصة لكل أمة ومجتمع... خارج الحدود بإسم العولمة أو حقوق الإنسان أو.. إذا أخذنا البشرية كلها كمجتمع واحد.

الثانية: وقد ذكرها بعض الناقدين أيضاً وهي أن مقولة عدم حجية رأي أحد على أحد - إذ كل إنسان مسؤول عن نفسه ولا يغني عنه غيره شيئاً، كما أنه ليس هناك فكر متعال عن السؤال والنقد - تمثل في عمقها تغافلاً عن حقيقة عقلانية إنسانية في رجوع الجاهل إلى

(١) بلوراليزم ديني واستبداد روحانيات، الأستاذ محسن غروبان، ص ١١ - ١٣.

العالم في كافة الفروع والإختصاصات ومنها الدين، فإن مرجعية أهل الخبرة في كل إختصاص هي تعبير آخر عن هذه الحجية، وإذا كان ثمة تبعض فنحن لا نفهم لماذا يحتفظ بهذه المرجعية لكل الإختصاصات أما حين تصل القضية إلى الدين فإننا نقول بعدم الحجية^{١٩} كما أن الحجية ليست سوى المعذورية على تقدير عدم إصابة الواقع، فهي تبريرية أقرب إلى نفع الرّاجع منها إلى المرجوع له^(١).

لكن هذه الملاحظة يمكن التطبيق حولها:

أولاً: لا يهمننا هنا الحديث عن الوقائع الخارجية وإنما الذي يلزم التأكيد عليه هو أن تاريخية المجتمع المؤلج تؤكد أن لديه خاصية الحاكمية الفكرية، وهذه هي النقطة التي كانت مورد تركيز التعددية أخيراً، إن المسألة — وقد صرح بذلك الدكتور سروش نفسه بإشارة سريعة^(٢) — ليست مسألة الحاكمية السياسية حتى يجري الحديث عن عدم واقعية الفكرة، وإنما هي مسألة الحاكمية الفكرية بالمعنى الذي يفسح المجال لما يسمى باحتكار العقل والتفكير، فالمراد من المجتمع التعددي القائم على العقل الجمعي هو وجود المفسرين المتعددين والناطقين الفكرين في المجتمع في قبال حصرها في ناطق واحد وإتجاه واحد يحول المجتمع إلى كتلة بشرية موجهة من الأعلى، وهذا

(١) كلام إسلامي ٢٣ : ٥٦ - ٥٧.

(٢) تراجع صراطهاى مستقيم، ص ٦.

لا علاقة له بالمرجعيات القانونية والسياسية والتنظيمية التي يتطلبها نظام واستقرار المجتمع في سيرورته العملية. وهذه المقولة كمبدء عقلي وكإمضاء شرعي لا محذور فيها من ناحية أولية، وإن كان هناك مجال واسع للحديث في مقتضياتها وترجماتها العملية بما يتناسب مع المكونات العامة والخاصة للمجتمع، كل مجتمع على حدة.

ثانياً: إن مسألة الحجية لا تعني جنية المعنوية فحسب فهناك جنية منجزية فيها، ونقطة الخلاف هي هذه الجنية حسب الظاهر، بمعنى أن إلزام الآخر بفكر أو أمر ما مسألة لا وجه لها مادام الآخر نفسه لم يتوصل وب عقله إلى الالتزام به مباشرة أو بصورة غير مباشرة، وهذا أمر لا يظن أنه يرفضه أحد حتى من الفقهاء المسلمين، لأنهم يعتبرون التقليد ومستلزماته محصول نتيجة فكرية للمقلد نفسه، غاية أن الفقيه يثبت هذه النتيجة العقلية بحسب رؤيته للواقع الأمر الذي لا يساوق بنفسه المنجزية على المكلف، ولهذاذكروا أن أصل مسألة التقليد وبعض ما يرتبط بها من مسائل ليست تقليدية^(١) لاستلزامه التسلسل ومحاذير أخرى، فضلاً عن منعهم التقليد في غير الفروع، وقد أشرنا إلى هذا الأمر عند الحديث عن المبنى الثامن للنظرية ألا وهو مبنى التحقيق والتقليد في الدين. ومن الضروري هنا ملاحظة أن الحديث لا يدور حول الإلزام الخارجي العملي أي الإجبار، بل

(١) التفتيح في شرح العروة الوثقى، الميرزا الغروي، تقارير الإمام الخوئي (فده) كتاب الاجتهاد والتقليد: ٨٢ - ٨٣.

الإلزام الواقعي أي العلة الداخلية الملزمة للشخص نفسه بحسب الواقع ونفس الأمر بغض النظر عن الإلزام الفعلي والذي تمارسه السلطة السياسية والقانونية عادة، والذي قد يكون ناشئاً من العقد الاجتماعي الذي طرحه هوبز ولوك في نظريتهما السياسية، والتي تتسجم مع عدم قناعة الفرد بالمضمون الذي تقرره السلطة الحاكمة أو المقتنة.

هذا ومن الممكن أن يكون نظر الناقد إلى نفس ما ذكرناه أي إلى أساس المسألة علمياً، أي أنه يريد أن يقول بأن الرجوع لزومه ثابت بالدليل للفلاحي وبالتالي فقد ثبتت الحجية، إلا أن ما يحول دون ثقته من الإشكال المتقدم هو أن الحديث في المنجزية والتي هي أحد شقي الحجية لا في أصل الواقع، والمنجزية لا تحقق لها إلا بالوصول كما هو معروف في علم أصول الفقه، وبالتالي فحتى لو تم للدليل على أساس إلزامية الحكم الصادر عن شخص معين بحق آخر إلا أن هذا الدليل ليس مخولاً بفطرية الإلزام ما لم يتوصل إليه الشخص الذي يراد إلزامه فعلاً.

الملاحظة الرابعة: وقد ذكرها بعض الباحثين للناقدين^(١) وهي أن التعديين يصريحون بأنه ليس المقصود من دعوتهم للتنازل عن المستتبعات العملية والسلوكية لكل دين لدى متديني هذا الدين وأبلولة

(١) كيان، عدد ٣٨ : ٢٨، علي رضا قائمي نيا.

الجميع مجتمعاً واحداً من هذه الناحية أو تبديلهم لمواقعهم السلوكية التي انبثقت عن إيمانهم بدين معين، وإنما المراد تجديد النظر في كيفية تقييم هذه الكثرة، وما يذكرونه يتناقض مع النتائج التي تستدعيها نظريتهم، لأن إبداء الليونة ونحو من أنحاء اللابالية إزاء قضايا العمل والسلوك الديني الخاص كالعبادات والطقوس يمثل لازماً ملاصقاً للتعددية، لأنها لا يمكنها أن تعتبر الأعمال الدينية الخاصة جوهرراً للدين وإلا وقعت في تناقض، فلا محالة سيؤول ذلك إلى تصنيفها مجال العمل والسلوك في الهامش والرتبة المتدنية في السلم الرتبى لديها، مما يعني رفع اليد عن الخصوصية الدينية والمذهبية الإسلامية، المسيحية، اليهودية أو الشيعية، السنية... للسلوك.

لكن هذه الملاحظة قابلة للمناقشة — بعد تأجيل الحديث عن مسألة جوهر الدين وعدم المجال لبحثه — لأن التعددية وفق البيان المذكور في نفس الملاحظة غاية ما تقرره هو أنه ليس الترجمان العملي للإعتقاد بها هو في رفع اليد والتخلي عن الخصائص العملية والسلوكية لكل دين، وإنما هو — حافظ المكنين على سلوكه الديني الخاص أو استبدله بغيره — في نمط الرؤية التي سيطل من خلالها على الأديان والمذاهب الأخرى بنظره، أي عليه أن لا يحكم عليها بالفساد والضلال والهلاك والظلمة بطريقة إطلاقية، وإنما فليعتبر نفسه على حق من دون أن ينفي توفيق الآخرين في الوصول إليه أو أن ينفي اشتباهه في إصابته.

وإذا أردنا صياغة المسألة بشكلٍ آخر فإنه يمكن القول بأنه على تقدير أن لا تجعل التعبدية السلوك من جوهر الدين أفهل يعني هذا لزماً أن تلزم بالتخلي عن السلوك والعمل؟! ليست هناك أية ملازمة بين عدم ضرورة شيء وبين ضرورة عدمه.

أ - فإذا كان مراد المستشكل أن التعبدية إلغاء للفعل والسلوك الديني الخاص، فهذا لا دليل عليه.

ب - وإذا أراد أنها رفعت لضرورته، وهذا بحثٌ نفسه معارضٌ للدين، فهذا إشكالٌ على أساس المبنى القائل بعدم جوهرية العمل والسلوك الديني، وهو بحثٌ يجري تحقيقه في مسألة الجوهر والعرض في الدين.

ج - وإذا أراد أن التعبدية لا تستطيع إلا أن تنمهي مع هذا المبنى فهنا نسأل: ما المراد من الدين؟... هل أن جوهرية شيء لدين ما نراه حقاً يعني أن هذا الشيء جوهرٌ للدين؟ أي أنه لا يمكن افتراض خصيصة مقومة للدين بمعناه الأعم - أي لتحقيق الدين والسكّن مهمما كان تظهر هذا الدين - وهذه الخصيصة لا بد من وجودها في الدين بالمعنى الأخص الذي نؤمن به، وفي المقابل يفترض أن هناك مقومات للدين بالمعنى الأخص يخرج بها المتدين عن الحقيقة الدينية في هذا الدين لكن هذه الخصيصة ليست مقومة للدين بالمعنى الأعم، فهي بالتخلي عنها لا تخرج صاحبها عن رتبة الدين وإن أخرجته عن الدين الخاص، وبالتالي نعتبر أن السلوك

والعمل الخاص دينياً هو مقومٌ للدين بالمعنى الأخص لا الأعم، فإذا ما آمن المتدين بهذا الدين فإنه سيرى نفسه في ظرف إيمانه هذا ملزماً بالعمل والأداء الديني المختص بهذا الدين، ومعه لا تكون السعديّة دخيلةً في تضعيف أو تقوية هذا الجانب الخاص من الدين لأنها ساكنة عنه.

الملاحظة الخامسة: وهي ملاحظة سوف تمرّ بشكلٍ أو بآخر في طيات بعض المناقشات الواردة على مباني النظرية، ولذلك لن نطيل فسي بحثها كثيراً، لأن البرهنة عليها مستقاة من بعض المناقشات التفصيليّة القادمة، لكن لا بأس بالإشارة إليها كنقطة كبرويّة وهي: أن السعديّة كالكثير من النظريات والأطروحات مبتلاةً بمشكلة التعميم، أي أنها تحاول الانتقال من فكرة صحيحة إلى نتيجة أوسع من الفكرة ذاتها، من دون أن تُعنى بملاحظة العوامل الأخرى التي لها دور أيضاً، وهذه مسألة تواجهها الكثير من الأفكار عادةً، فالماركسي حينما يحاول أن يفسر أمراً ما فإنه يأخذ العامل الاقتصادي بعين الاعتبار، وربما يكون أخذ هذا العامل صحيحاً إلا أن القضية تأخذ منحى مختلفاً حينما يحاول أن يحصر كل الظواهر بهذا العامل الاقتصادي، وبالتالي أن ينفي أي عامل آخر، وهكذا الفرويدي حينما يحلل ظاهرة على أساس العامل الجنسي فإنه لا يكون مستعداً للأخذ بعين الاعتبار أي عامل آخر، ولا يشعر هولاء بالطفرة التي حدثت معهم فتراهم يقيمون الأدلة على دور هذا العامل في التأثير لكنهم

حينما يصلون إلى النتيجة بقدمونه كفاعلٍ وحيدٍ لا شريك له^(١). وهذا ما حصل أحياناً بالنسبة للتعددية فقد عرضت مجموعة من الأدلة ملاحظة جانباً واحداً من دون أن تأخذ بعين الاعتبار الجوانب الأخرى كما سيتضح ذلك أكثر في الحديث عن المبنى الرابع والسابع ... فالمشكلة ليست في صحة الفكرة بقدر ما هي في حجم امتداداتها.

الملاحظة السادسة: وهي ملاحظة أشار إليها الدكتور محمد لغنهاوزن وهي أن فهم التعددية كنظرية دينية يركز على تحصيل تصور ورؤية واضحة ومعقدة للتاريخ المسيحي لا سيما ما يتعلق بتاريخ الفرق والمذاهب، وما يرتبط بنظريات الثواب والعقاب في التاريخ الكلامي للمسيحية، فإن الكاثوليك مثلاً كانوا يعتقدون في فترة القرون الوسطى "بأن الجنة لا يدخلها إلا من اغتسل غسل التعميد الكنسي، ويعتقدون أن موسى (ع) وإبراهيم (ع) ليسا من أهل الجنة رغم احترام الكنيسة لهما، لكن موسى (ع) وغيره من الأنبياء الذين لم يغتسلوا غسل التعميد ولم يذنبوا ذنباً كبيراً سيوضعون في مكان بين الجنة والنار، خالٍ من الأذى واللذة، يسمى "ليمبو" أي الأعراف حتى يأتى عيسى (ع) في يوم القيامة ويصطحبهما إلى الجنة".^(٢)

(١) يُلاحظ في تنقيح هذه الفكرة في مجال قراءة التاريخ كتاب "اقتصادنا" للشهيد السيد محمد باقر الصدر، ص ٤١ - ٤٣.

(٢) راجع حول هذه الملاحظة "التعددية الدينية، قراءة في الفكر الكلامي - الفلسفي لجون هيك"، حوار مع الدكتور محمد لغنهاوزن الباحث المسلم الأمريكي الأصل أستاذ

وهذا النوع من الاعتقادات الملحوظة في التاريخ الفكري للكنيسة
والمسيحية عموماً هو الفضاء والمحيط الذي تولدت فيه نظرية
التعددية الدينية، أي أن هذه للنظرية جاءت لتعبر عن موقف بديل
للموضع الفكري والثقافي الديني الذي كان سائداً في تلك الفترة في
المجتمع المسيحي، وهذا يعني أن هذه النظرية محكومة لسياقها
التاريخي والمحيطي والبيئي الذي نشأت فيه أو كانت رد فعل له أو
علاجاً منظوراً... وهذا الوضع يتسبب - إذا ما أردنا نقل هذه
النظرية إلى الوسط الإسلامي - في حدوث مفارقات وتشوهات، لأن
الفضاء الثقافي الإسلامي لا يحمل مثل هذه التصورات الكنسية الحادة
والمستطرفة حتى تأتي التعددية الدينية لتكون حلاً له وعلاجاً، وهذا
معناه أن الواقع الإسلامي لا يرى نفسه مضطراً للقبول بفكرة التعددية
لإصلاح مشكلات يعيشها، بل إن لديه من الأفكار والتصورات ما
يجعله قادراً على حل تلك المشكلات التي تورطت بها المسيحية من
دون الرجوع إلى نظرية التعددية الدينية التي طرحها جون هوك
والذي هو في النهاية ليس إلا رجل دين مسيحي "كس" من فرقة

الفلسفة في الجامعات الأمريكية والإيرانية، مجلة التوحيد، العدد ١٠٥، عام ٢٠٠٠م،
ص ١٩.

ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن د. لغنهاوزن قدم إشارة إلى هذه الفكرة المسجلة في
هذه الملاحظة، وقد قمنا بتطويرها وشرحها وتوسيعها ملفتين إلى ذلك حتى لا ننسب
إليه تمام ما جاء في هذه الملاحظة مما قد لا يقول به حفظه الله.

"برسبتيوري" في بريطانيا في الأصل، وقد سعى بنظريته هذه إلى القيام بعملية إصلاح للفكر المسيحي بالدرجة الأولى.

وهذا الأمر قد جرى نظيره في الكثير من النظريات التي تولدت في الغرب وربما كانت علاجاً لمشكلات يعيشها الإنسان الغربي في حقبة زمنية خاصة، إلا أن نقلها إلى محيط حضاري وديني وثقافي مختلف قد لا يجعلها فائدة لخاصية الحل والعلاج فحسب، بل إنه يخلق منها مشكلة جديدة في هذا الواقع وحالة معاقة لأبد من وضع علاج خاص لها، والنماذج على هذا الخطأ الذي حصل كثيرة، ومن أبرزها فكرة العلمانية التي أريد بلورة الدين الإسلامي على أساسها عبر الحديث عن العلمانية في الحياة الإسلامية، فإن هناك فارقاً واضحاً لأن المسيحية لم تكن في القرون الوسطى لتختزن صياغة حياتية بقدر ما كانت تحويه من مفاهيم أخلاقية وروحية، ومن هنا كان سلب الحق منها في إدارة شؤون المجتمع البشري أمراً طبيعياً مادامت لا تملك المقومات للتصدي لذلك، وهذا الأمر لا وجود له في الإسلام؛ فإن التصور الإسلامي للحياة أوسع بكثير مما هو لدى المسيحية، وهذا معناه أن الدعوة إلى العلمانية في الوسط الإسلامي سوف تؤدي إلى تشطير الدين وإفراغه من محتواه.. وهو ما يخلق لنا مشكلة جديدة سنضطر تلقائياً للبحث والتفكير في علاج لها.

وهذه الملاحظة تشتمل على عدة نقاط يمكن الموافقة على بعضها والنقاش في بعضها الآخر وهي:

١ - إن أي نظرية أو أطروحة لا بد من ملاحظة نسقها التاريخي لسببين:

أحدهما: لأجل فهم النظرية نفسها؛ لأن الأساق التاريخية من شأنها أن تمنح الباحث تصورات هامة جداً عن النظرية نفسها وعن علاقاتها بالنظريات الأخرى القريبة منها، وهو ما يمكن التعبير عنه بتاريخية الأفكار.

ثانيهما: لأجل معرفة هل أن هذه النظرية قابلة للتطبيق في فضاء بيئي آخر؟ وما هي المسافة المحددة لنقل تجربة أو فكرة في محيط ما إلى محيط آخر؛ أي ما هي الاختلافات المسموح بها بين المحيطين والتي لا يضر وجودها في عملية نقل النظرية من هذا الجو إلى جو آخر دون خلق مضاعفات؟ وهو أمر يخضع من جهة لطبيعة النظرية ومن جهة أخرى لمدى الاختلاف الميداني بين المحيطين.

وهذه النقطة بكلا شقيها قابلة للقبول؛ فإن الكثير من المشكلات إنما تتبع من عدم أخذ هذا الأمر بعين الاعتبار، وهذا للبحث له محل آخر.

٢ - إننا نوافق على ضرورة قراءة التاريخ الكلامي للمسيحي سيما الحديث والمعاصر؛ فإن هذه القراءة من شأنها أن تجعلنا نطلع بشكل كبير جداً على الكثير من النظريات الكلامية والتي تغزو - وعلى نطاق واسع - أوساطنا الفكرية والثقافية الدينية المعاصرة كنظريات التعددية الدينية، واللغة الدينية، والهرمنيوطيقا، ومساحة

العمل الديني أو الشمول الديني، والتجربة الدينية، وتعريف الدين ومناشئها، والجوهر والعرض في الدين، والأيدولوجية الدينية، ومسائل الدين والحداثة، والعقلانية الدينية، ومسائل الإثبات الديني المعرفي وغير ذلك الكثير...

إن قراءة التجربة المسيحية في مجال تحديات الحداثة والفكر الجديد وفي مجال الصراع مع المادية باتجاهاتها المتعددة هي من الأهمية بمكان - بقطع النظر عن مدى الموافقة على النتائج والأجوبة التي جرى تقديمها في الفكر المسيحي سيما البروتستانتية - إذ عن طريق قراءة هذه التجربة الغنية والتي تعود إلى ما يزيد عن خمسة قرون يمكننا أن نتقاضي الوقوع في أخطاء كبيرة عن طريق الإشراف على تأثيرات هذه الأخطاء ممن خاض تجربتها قبلنا، كما قد نتمكن من حل بعض المعضلات عن طريق الاستفادة من هذه الجهود والتي هي جهود دينية في نهاية المطاف، مع الأخذ بعين الاعتبار الفوارق الطبيعية والتي تقتضيها الاختلافات الدينية والحضارية.

٣ - ما يمكن أن نعتبره التطبيق الذي قام به الدكتور لغنهاوزن هنا؛ فقد اعتبر أن المحيط البيئي الإسلامي مختلف فيما يتعلق بفكرة التعددية عما كان سائداً في الوسط المسيحي في القرون الوسطى والذي جاءت التعددية كرد فعل له، وقد استشهد الدكتور لذلك بمقطع من كلمات الشهيد مرتضى مطهري (ره) في كتابه "العدل الإلهي" حيث يذهب (قده) إلى عدم وجود قاعدة تفيد أن كل من هو غير مسلم

فلا بد أن يكون في النار لازماً.

وهذا التطبيق غير واضح؛ لأن كون د. لغنهاوزن أو الشيخ مطهري أو شريحة من العلماء المسلمين أيضاً ممن لا يرون النار جزاءً لكافة من هم من غير المسلمين أو يذهبون إلى التعددية ببعض أبعادها كالبعد الاجتماعي والسياسي و...، إن ذلك - حتى لو كان هو الحق من وجهة النظر الإسلامية بمقتضى الأدلة العقلية والنقلية المتوفرة - لا يدل على كون المحيط الإسلامي مختلفاً اختلافاً جذرياً عن المحيط المسيحي فيما يرتبط بموضوع إلغاء الآخر وإقصائه ونفيه دينياً وأخوياً مما يصب في نهاية المطاف في المشكلة نفسها أو شبيهاها والتي جاءت التعددية كعلاج لها بقطع النظر عن كونها علاجاً ناجحاً أو لا.

إن مظاهر التفسير والتكفير فضلاً عن الحروب المذهبية المرة في التاريخ الإسلامي، وكذلك مظاهر الحكم باستحقاق العقاب الأخروي لمن لا يدين بالمذهب الصحيح من بين عشرات أو مئات المذاهب سيما بين الشيعة والسنة وبين الخوارج ومعارضهم، بل حتى في الفترة الأخيرة بين الوهابية ومعارضها وجماعات التكفير والهجرة وغيرهم، وهكذا الحال في مظاهر اللعن، والسباب، والتنازع بالألقاب، وإهدار الدماء، والحكم بالارتداد، والإرهاب الفكري المذهبي، وتسليط مفاهيم إطلاقية دوغمائية جزمية من قبيل مقولات أنا أمثلك للحقيقة لوحدي والآخرين على باطل وضلال وإضلال... فضلاً عن

التاريخ المذهبي الدامي - بقطع النظر عن تحديد المظلوم من الظالم والمعتدي من المعتدى عليه، وبغض النظر عن استغلالات رجالات السلطة لهذا الصراع - لا أقل في الصراع الصفوي العثماني الذي عاصر ظهور بذور التعددية الدينية في الغرب... إن كل ذلك شاهدٌ جيدٌ على أن الاوضاع في الساحة الإسلامية - وحتى اليوم ولو بدرجة أقل - كانت تحكمها عقليات تفرعية، وإن كان الأمر على مستوى الساحة المسيحية أشد شراسة أحياناً كثيرة فيما يبدو.

ولا يعني حكمنا هذا أن الإسلام كذلك، كما لا يعني إطلاقاً أن المسلمين لم يمارسوا نماذج تعددية راقية سيما في تاريخهم السياسي والفكري مع أهل الكتاب الأمر الذي تشهد به حتى الدراسات الاستشرافية، إلا أن ما نريد قوله هو أن النسق التاريخي للتعددية على المستوى المسيحي لم يكن يختلف اختلافاً لا يتحمل نقل الأطروحة من فضائها الفكري والتاريخي إلى المحيط الإسلامي، ولم تكن القضية إلى درجة زرع عضو غريب وزائد في الجسم الإسلامي.

نعم ما هي رؤية الإسلام للتعددية؟ وما هي التعددية الإسلامية؟.. أمر آخر قد تلتقي فيه الصورة مع تعددية جون هيك وقد لا تلتقي، وهذا في الحقيقة بحث آخر ليس هنا مجاله، وإذا كان المقصود هو أن التعددية الإسلامية أو الإسلام الحقيقي ليس فيه مثل تعددية هيك فإن هذا استباق للبحث؛ إذ من المطلوب حينئذٍ البحث حول تعددية هيك والإسلام لنجد ما هي النتيجة المتوفرة على ضوء ذلك.

الإشكاليات والانتقادات الخاصة

كما لاحظنا فقد قامت التعددية بإنتاج ذاتها من خلال المباني المتقنمة، فلا بد من تقييم هذه المباني والتي أبرزها الأول والخامس كما تقدم، وبداية لا بد من ملاحظة النظم المنطقي الحاكم عليها إذ إن الذي يبدو أن مجموعة النتائج التي اشتملتها التعددية وشكلت المكون النهائي لها لا بد من إعادة مقايستها بالمعالجات والمباني التي قامت التعددية بها لينضح مدى المد والجزر الذي تمنحه النظرية بأعمدتها لهذا المكون، ومن هنا نحن نلاحظ في التعددية أننا نواجه مفاهيم من نوع السجاة / المعذورية / الرحمة الإلهية / اللطف الإلهي... من جهة، كما نترافق مع تصورات ذات طابع آخر من الناحية الفلسفية من قبيل مفهوم الحقانية / الهداية الإلهية / حظ من إصابة الحقيقة /... فعندما نتكلم عن مبنى أن العوامل غير العلمية تمثل المولدات الفعالة للمكون العقدي والديني لدى البشر أفراداً وجماعات، فنحن نواجه مفهوم المعذورية والتبرير الأخلاقي، ولهذا فنحن نواكب دائماً منطق التبرير والتوجيه، لكننا عندما نتطلع بمنظار المبنى الخامس الذي يقوم على فلسفة لغوية في شرح ظاهرة تفسير التجربة الدينية، فإننا نلاحظ أنفسنا في حلقة ودائرة عمل مختلفة ونتمس بطابع أشبه

بالرياضي الدقيق.

ما هو المهم هو الفصل سيمًا المنهجي والبنوي بين هذين المحورين لأن نمط البحث فيهما يختلف، وعلى أساسه تختلف أشكال النتائج المترتبة، ووفق ما هو مقرر في علم المناهج فإنّ مناهج البحث في أي علم أو موضوع يجب أن تتناسب دائماً مع المادة موضوع البحث حتى لا تستخدم أدوات النجارة في أمر صناعي، كما يلاحظ هذا الخلل في علم أصول الفقه أحياناً لاسيما في مباحث الدليل اللفظي حيث تتميز المادة بلغويتها الدلالية - وبحسب الهدف أيضاً المتوخى من هذا العلم - لا التحليلية، أما المنهج فهو فلسفي عقلي إغراقي. وعليه - فإن كان هذا التعبير دقيقاً - يمكن القول: إنّ المحور الأول هنا يقوم على أساس عقل عملي / عقلائي.. يتعامل فيه مع مفاهيم الحق الأخلاقي والقانوني والمعنوية والتبرير و.. في حين يبتني المحور الثاني على أساس عقل نظري / عقلي / فلسفي بالمعنى الأخص للكلمة... ويتعامل فيه مع مفاهيم الإصابة والحقانية والصحة و...

وعلى كل حال فسوف نستعرض إن شاء الله تعالى أبرز وأهم الإشكاليات التي اكتتفت هذه المباني لعدم وجود مجال لاستيعاب هذه الصفحات تمام التفاصيل، كما - ولأجل ذلك - سوف نستبعد من المناقشات تلك التي تتعلق بالتعددية الأخلاقية والقيمية - أي المبني السابع المتقدم - لأن هذه التعددية تمثل نحواً مستقلاً من أنحاء

التعددية العامة، والذي دفعنا دفع التعديين إلى التعرض لها هنا هو ما للدين من امتداد في الساحة الأخلاقية والقيمية.

المبنى الأول: وهو مبنى تكثر وجمعية الفهم الديني، وما يمكن ذكره هنا من إشكاليات هو:

الإشكالية الأولى: وهي إشكالية قابلة للتطبيق على أكثر من مبنى كما سيلاحظ، وحاصلها أن غاية ما ينتجه هذا المبنى ويؤمته لنا هو إعداد تفسير جديد لسر نشوء الكثرات الدينية والمذهبية، بيد أنه لا يدل على صحة كافة هذه الاتجاهات لا مطلقاً ولا في الجملة بينها، فإذا كانت نظرية القبض والبسط قادرة على تفسير سبب للتكثر الديني، فهل تفسر لنا وبأسلوب مدلل أن واحداً من هذه الأديان أو المذاهب أو أكثر مطلقاً أو في الجملة حق؟ لنفرض أن النص تبعاً للواقع له صفحات متراكمة أفهل هذا يعني ضرورة كون طي هذه الصفحات كلها مما تعاونت عليه المذاهب؟ ما هو النافي لإحتمال أن يكون مذهب من هذه المذاهب قد وفق ونجح في طي الكثير من هذه الصفحات فيما لم يوفق البقية في ذلك؟ وعلى تقديره فهذا يعني أن هذا المبنى ما زال محتاجاً إلى مقمة أخرى وبدونها لا تتم له هذه النتيجة.

وهذه هي اللقطة التي أشرنا إليها سابقاً - والتي تصح هنا - من مرحلة تفسير الكثرة إلى مرحلة تصحيحها، فإن المعادلة التي وضعتها النظرية بين هذا المبنى والكثرة المذكورة كانت أكثر تطابقاً

من تلك المعادلة المفترضة بين نفس المبنى ومدى صدقية الأديان نفسها. وهكذا بعض المباني الأخرى كما أشرنا فمثلاً مبنى العوامل غير العلمية يؤكد لنا أن تعدد المذاهب مثلاً من أبرز أسبابه تعدد العوامل البيئية و... لكن هذا لا يؤكد كما لا ينفي كون هذا التعدد مضارعاً للصحة وديمها في أي من هذه المذاهب لا أحدها ولا جميعها، وهكذا مبنى حق الفكر والتحقيق فإنه لا يمنحنا أكثر من حق أخلاقي قانوني، وإلا فهل يعني ثبوت الحق الفكري لفرد أو جماعة أنها أصابت الحقيقة كلها أو بعضاً منها، وأن الخطأ في حقها مستحيل حتى الخطأ الأكثر؟ وأيضاً مبنى نظام الحقائق فإن كون الحقيقة ذات تركيبة خفية في حد ذاتها لا يعني أن الجميع أو الأكثر قد وصلوا إلى نتائج متساوية فضلاً عن أن تكون متشابهة، إذ لا ملازمة تستدعي ذلك، فإنه يمكننا أن ننصّر وبسهولة انفساح المجال لفرد دون آخر في اكتشاف صحيح للحقائق، وفي تصوري فإن كثيراً من المباني كالأول والآخر و.. قد تمنح النظرية بعداً أخلاقياً في تفسيرها للكثرة لا فلسفياً كما حاولت النظرية تشبيته من خلال عملية التجسير المذكورة.

وعليه فإذا كان ثمة مبعّد للإحتمالات التي طرحناها فإنه لا بد من التفريش عليه في بقعة أخرى لا في أصل الحديث عن هذه المباني وبهذا النحو.

الإشكالية الثانية: وهي إشكالية هامة أثارها أحد أهم الناقدين^(١) ويمكن توضيحها بالشكل التالي:

إنّ السبحث حول جوهر الدين وقشره وصنّفه / عمقه وسطحه / روحه وجسده... يمثل أساساً مهماً للإنتلاق نحو التحضير لموقف إزاء البلورالية سلباً أو إيجاباً، جوهر الدين هو الجانب الذاتي الأصلي الأساسي للدين بحيث بمجرد فقدّه لا يعود للدين واقعيةً، أمّا قشر الدين فهو عبارة عن الأمور العرضيّة غير الرئيسيّة بحيث لا يفنى الدين بإنعدامها، أو قل إنّ هدف الدين يؤمّنه جوهره أمّا قشوره فهي غير فعّالة في تحقيق هذا الهدف فبوجودها وعدمها يبقى الدين كما هو.

إنّ أولّ من نظم عقد هذه النظريّة هو الفيلسوف الديني والمعتكّم البروتستانتّي الألماني فريدريك شلايرماخر Friedrich Schleiermacher (١٧٦٨ - ١٨٣٤م)^(٢) إذ تساعل - في أجواء

(١) كيان، العدد ٣٨: ٢٠ - ٢٣، علي رضا قائمي نيا.

(٢) فريدريك (فريدريش) دانييل إرنست شلايرماخر لاهوتي مسيحي روماني ألماني، تربى في وسط التقليد الكالفيني، وأثرت التقوى على فكره، دخل عام ١٧٨٣م المدرسة الثانوية للأخوة المورافيين في نيبسكي، ثم ما لبث أن انضم إلى رعبتهم في باربي عام ١٧٨٥م وقد كان الأخوة المورافيين يولون أهميةً خجولةً للعقائد المسيحية ويهتكون على عفة القلب، وقد تأثر شلايرماخر بهم في البداية، عام ١٧٨٧م ترك شلايرماخر باربي وقصد جامعة هال ودرس الفلسفة والتاريخ والفيلولوجيا واللاهوت، وتعمّق بشكلٍ خاصٍ بكلّ من أرسطو وكانط، في سنة ١٧٩٠م أصبح معلماً في بروسيا -

الحملة العنيفة المناهضة للدين والتي كانت سائدة في العصر الحديث، وفي أجواء إرهابات وتأثيرات الفلسفة النقدية، والتي أطلق صرختها الفيلسوف التاريخي عمانوئيل كانت Immanuel Kant (١٧٢٤ - ١٨٠٤م) والتي أقصت العقل عن منصبه الميتافيزيقي لتثبت المقولات الغيبية إثباتاً أخلاقياً معلنة الحرب على النزعة

= الشرقية، ثم قسماً في لاندسبرغ عام ١٧٩٣م ليصبح أخيراً مرشداً روحياً لمستشفى المحبة في برلين. تصادق مع شليغل ونفذ معه مشاريع نجم عنها ترجمة أفلاطون التي أكملها شلايرماخر وحده فيما بعد. نفى إلى ستولب عام ١٨٠٣م لتجاوبه مع شليغل، وعُين بعد سنة واحدة أستاذاً ومرشداً جامعياً في هال، إلا أنه بعد إقفال الجامعة عاد إلى برلين ليستقر بها حتى وفاته.

من مؤلفاته: الأخلاق الفلسفية، الجدل، خطب في الدين، دروس في علم الجمال، نقد الأخلاق السابقة و...

كان همه الأول التوفيق بين الدين والثقافة، فجوهر الدين عنده هو حدس الكون وهو فوق كل عقائدية وكل أخلاقية، والإيمان عنده إحساس وليس فكراً، وقد اهتم شلايرماخر بالقول بوحدة الوجود، وعرف برفضه التقيد بالعقيدة على الطريقة الأورثوذكسية. شكّل شلايرماخر أساساً لتوجه ديني إصلاحي ممتد؛ فأثرت أفكاره في المدرسة الليبرالية والمدرسة المذهبية ومدرسة التوفيق أيضاً، واشتهرت عنه نظريته في الجوهر والعرض الديني، وهناك من يقول بأن بذور التعددية الدينية ومرتكزاتها الأولية ترجع إليه.

راجع حول شلايرماخر موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، إعداد روني إيلي ألفاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م، دار الكتب العلمية، ج ٢، ص ٢١.

الدوغمائية^(١) - ما هو جوهر الدين:

١ - العقيدة الدينية أي مجموعة القضايا الدينية.

٢ - التجربة الدينية بكل أنواعها.

٣ - الأخلاق والسلوك والعمل؟

وقد خلص شلايرماخر إلى القول بأن جوهر الدين هو التجربة ومجموعة الأحاسيس الدينية، إلا أن الاتجاه الذي أخذ بنتيجة شلايرماخر قد انقسم على نفسه في خصوص تفسير معنى التجربة الدينية، ف فيما حصرها بعضهم بالتجربة العرفانية أمثال والتر استيس، فسرّها آخرون بالتجربة الروحية كما ذهب إليه رولف أتو.

وعلى كلّ هنا يطرح التساؤل التالي نفسه: ما هو الموقف الذي يتخذه البلورالية من موضوعة الجوهر والعرض في الدين؟
إنّ أمامها جوابين على طريقة النفي والترديد المنطقية، إمّا أن تقول إنّ جوهره هو عبارة عن نفس الأفهام المتنوعة للدين والنص أو أن تقول بأنه شيء آخر.

أ - فإذا كان جوابهم هو الثاني فإنّ هذا يعني أنّ تعدّد الأفهام لا يفضي إلى التعددية بمعنى الاعتراف بالأديان الأخرى، لأنّ الفهم الديني صار أمراً هامشياً وتعدّده أو عدم تعدّده لا يبدل شيئاً ولا يلعب أيّ دور في الحكم على الأديان.

(١) بمراجع كتاب "فلسفه کانت، بیداری از خواب دکماتیس"، تألیف الدكتور میر عبد الحسین نقیب زاده، الطبعة الثالثة، ۱۳۷۴هـ - ش / ۱۹۹۵م.

ب - وإن كان جوابهم هو الأول، نسأل يا ترى هل أن هدف كل الأنبياء والرسل وقادة الأديان (ع) هو تحقيق أفهام متنوعة عن الدين وحسب؟! هل مجرد تنوع الأفهام الدينية يحصل الغاية والغرض من بعث الرسل والهداة (ع)؟! هل هذه هي السعادة الدنيوية والأخروية التي وعد بها الدين؟

والبحث في الحقيقة هنا يرجع في كثير من جهاته إلى مسألة الجوهر والمصنف في الدين، ونحن نعرض عنه روماً للاختصار وحرصاً على عدم الخروج عن موضوع المسألة، وقد نشير إلى شيء فيه عند الحديث عن المبنى الخامس.

الإشكالية الثالثة: وقد أشار إليها البعض وهي أن هذا المبنى لا يحقق التعندية الدينية لأن التعندية التفسيرية قائمة ومرتكزة على وحدة النص، أي أنه مادام ليس هناك نص واحد يجري التعاقب في التفسير عليه بين الأطراف فإن التعندية لا معنى لها ولن يكون الاختلاف في تفسير النص موجباً لأي تعندية دينية، فمثلاً المسلمون والمسيحيون لا معنى لافتراض تعندية تفسيرية بينهم في الوقت الذي لا يؤمن المسيحي بأصل النص القرآني كما لا يؤمن المسلم بالنص الإنجيلي الحالي الذي يجري تفسيره من قبل المسيحيين^(١).

غير أن التوليفة التي أشرنا سابقاً إلى تركيب أدلة التعندية منها

(١) كيان، العدد: ٣٨، علي رضا قائمي نيا.

تساعدها هنا في التخلص من هذه المشكلة، لأنَّ غرض التعددية الدينية يشمل التعدديات المذهبية أيضاً والتي تشترك عادةً في متن ديني واحد غالباً كالسنة والشيعه في الإسلام، فالمبنى الأول هنا يحقق الملىء لفراغ محدّد، وهكذا مبنى التعددية الأخلاقية يملؤ فراغاً في الدائره الثانيه، والتعددية في تفسير التجربة الدينية هي الأخرى تمارس نفس الثور، وفي الحقيقة فإنَّ النمط المنطقي الأرسطي غالباً ما يستخدم هذا الأسلوب، أي أنه يحاول غالباً أن يفند الفكرة من خلال مجموعة من الأدلة يصلح كلّ واحد منها على تقديره لهدمها، والمنطق الإستقرائي على العكس من ذلك، غالباً ما يستخدم أسلوباً مغايراً فهو يعمد إلى مجموعة وجوه ويستهدف من خلالها الحصول على تفنيد للنظرية من خلال تسليط مجموع الملاحظات عليها لا جميعها، والناقد هنا يبدو أنه وجه ملاحظته اتكالا على النمط الأرسطي من النقد، إلا أن يدعى أن المفهوم من كلامه بحسب تعرضه لكل مبنى مبنى هو أنه استهدف المبنى الأول فقط أي التعددية التفسيرية لا النظرية بكافة أعمتها.

المبنى الثاني: وهو مبنى شمولية الهداية الإلهية، وقبل ذكر الإشكاليات هنا لا بأس بالإشارة إلى ملاحظة فنية جوهرية تتعلق بعرض النظرية - وقد أشار إليها أيضاً علي رضا قائمي نيا - وهي أنَّ التعدديين قاموا في عرضهم بتوظيف المصطلحات والمفردات والصياغات الأخلاقية والقيمية والعاطفية، وخصوصاً في عرض هذا

المبنى حيث طغت عليه النمطية التراجيدية، وهذا بنفسه يكون حاجزاً عن محاكمة المسألة محاكمة موضوعية بعيدة قدر الإمكان عن الإنفعالات والمشاعر، وقد أرجع الغموض الذي تعيشه النظرية في نظر بعض الناقدين إلى هذا الأسلوب المزيج في العرض العلمي، في حين أنه كان ينبغي لأصحاب هذه النظرية مراعاة المفردات والصياغات التي لا تحمل سوى مضمون مجرد عن أي بعد غير علمي والتقيّد والانضباط في هذا الإطار.

لكن هذه الملاحظة التي نوافق على تسجيلها على التعدّيين لم يتورّط بها أمثال أحمد نراقي، فإنه قد وفق وإلى حدّ كبير في ذلك، كما أن بعض ناقدَي التعدّية قد تورّط في هذه الإشكالية من خلال إعطاء تصوير مخيف أحياناً للتعدّية، وممارسة شيء من الحرب النفسية ضدها من أمثال الأستاذ محسن غرويّان وأحياناً المهندس جواد رنجبر ومحمّد جواد حيدري كاشاني وغيرهم.

نعم هناك ملاحظة فنية أخرى على التعدّيين - وهي ملاحظة تتوجّه على الكثير من المفكرين الحدائين في مجتمعنا الإسلامي - وهي استخدام التعابير التي لا تراعي المشاعر والأحاسيس العامة، وكأنّ الباحث ليس مسؤولاً عن أيّ تداعيات تدميرية في المجتمع وإنما هو مسؤول عن فكرة ما فقط وفي عالم الفكر فحسب، وما نذكره ليس بمعنى أننا نحاول الدعوة إلى نوع من التغطية والمواربة؛ بل بمعنى أن خدمة الأفكار الكبيرة لا يكون دائماً بواسطة النهج

الإعلامي الذي يحاول أحياناً أن يثير القارئ من خلال طبيعة التعابير والاستخدامات المتبعة، فإنّ هذا الأمر كما يضرّ بالنهج العلمي الحيادي الهادئ والبعيد عن الانفعال الذاتي والتوتر يسمح لفكرة نفسها بالنفوذ إلى العقل الآخر دون هذا الحجم الكبير من المردود السلبي ويزيل من التصور أيّ مفهوم مشنّج يمكنه أن يضر النظرية نفسها في واقعها الميداني، وعلى سبيل المثال السريع التسمية التي أطلقها الدكتور سروش على أطروحته حول التعددية؛ فقد عبّر عنها "بالطرق أو السبل المستقيمة"، وهو تعبير يتصادم للوهلة الأولى لا أقل في التصور العام - بقطع النظر عن مدى هذا التصادم حقيقة - مع التعبير القرآني النافذ في العقل الديني الإسلامي، فلماذا الإصرار على اختيار مثل هذه التسمية والتعابير التي تثير الأمور وتُبعد حركة البحث عن الموضوعية والهدوء المطلوبين من خلال تفجيرها الأحاسيس الدينية؟ ألم يكن بالإمكان استخدام تعابير من قبيل التعددية الدينية والتي صار الواقع الفكري والاجتماعي اليوم قادراً على استقبالها دون مضاعفات سوى تلك المضاعفات الناجمة عن التعمد والتقصّد والتي لا يتحمل مسؤوليتها عادةً الباحث المنصف والموضوعي؟

إنّ خدمة الفكر - سيما في واقع غريب عنه - لا تكون في نظر الكاتب بواسطة إثارة الأجواء والتي تشبه أحياناً الجهد الإعلامي الجانِب، وإنما بواسطة التفكير الهادئ الذي يعبر بطريقة هادئة

وباردة عن الأمور.

ولا نقصد ادعاء أن ما نذكره هو الطريقة الأسلم دائماً فإن الواقع في بعض الأحيان قد يحتاج إلى شيء من الصدم، إلا أن الواقع غالباً - كما هو الحال في فترتنا الحساسة - لا يتقبل مثل هذا النمط كما أكتنه وتؤكدّه التجربة الميدانية، لأن التطرف لا يمكن أن يحمل حلاً لمشكلة التطرف نفسها، وامتلاك الحقيقة ليس مبرراً لاستخدامها كيفما كان.

وعلى أية حال - وبالعودة إلى هذا المبنى - فإن أبرز الإشكالات هنا يمكن إيجازه كالآتي:

الإشكالية الأولى: إن نفي البلورية لا يساوق تحجيم الهداية الإلهية بالمعنى المذكور في المبنى، لأن الهداية الإلهية - إذا تجاهلنا الهداية التكوينية المذكورة في علم الكلام - ليست محصورة في الدائرة الدينية بما يشمل العنوان والمعنون بالمعنى الذي يجعل الإطار الديني حاكماً على أي مضمون يمثل هداية إلهية للبشر، بل من الممكن - والواقع - ومن خلال العقل والوجدان والفطرة ونفس الوحي أيضاً (بمعنى أن كثيراً من الفكر والسلوك الحسن عند البشر قد يرجع إلى الوحي الإلهي ويمثل بقايا التعاليم النبوية) إنتشار الهداية من دون أن تتعنون بعنوان ديني خاص أو عام، بل حتى المعنون ليس بالأمر اليسير والقليل أبداً. وتبعاً لذلك سوف نتلمس وبوضوح أنوار الهداية الإلهية في تلك القيم الخلقية الاجتماعية والفردية النافذة

في سلوك البشر حتى الملحدين، وكذلك المشاعر الطيبة والأفعال الحسنة التي تصدر عن كثير من الناس، وكثيراً من نظم العلاقات العائلية والاجتماعية المستواعدة اليوم في أنحاء العالم، والسير والمرتكزات العقلانية المنظمة لحركة الإنسان العامة والخاصة والكثير غير ذلك.

الخطأ الذي وقعت فيه البلورالية - وغيرها كثيرون - هو أنها حاولت إثبات الهداية للفرق الدينية الأخرى أي أنها أدخلت العنوان الديني، ولذلك لما افترقت عنوان الإسلام في غير المسلمين حكمت بعدم شمول الهداية الإلهية لهم، وكان الهداية الإلهية - في صورتها - لا وجود لها إلا في داخل عنوان من العناوين الدينية - وإن كان كمال هذه الهداية إنما يكون بذلك - وقد كان بإمكانها رفع هذه الخصوصية لإثبات الهداية بمعزل عنها، وبذلك يتضح أنه يمكن إثبات الهداية بمقدار يرفع الاستدلال المتقدم من دون تدخل العنوان الديني.

والذي يبدو في كلمات متديتي كل دين أنهم يخطئون الضلال من أوصاف من هم على غير أهل ملتهم ملاحظين الخصوصية الدينية، وربما يقبلون هذا المعنى المذكور هنا باللاحظ المقدم.

الإشكالية الثانية: وهي إشكالية ذكرها بعض الناقدين، وهي أن هناك فاصلة بين هداية الرحمان تعالى للبشر واهدائهم بفعل هذه الهداية، فالله سبحانه وتعالى قد أشار للبشرية جمعاء إلى سبل هدايتها

وخلصها وسعانتها غير أن الإنسان لما كان مخلوقاً مختاراً مريداً كان بوسعه إيجاد الفاصلة بين الفعل الإلهي المظهر لإسم الله تعالى - الهادي - والنتيجة البشرية لهذا الفعل، وخصوصية الإرادة الإنسانية لا يمكن تجاهلها هنا لأننا نتعامل مع وقائع تكوينية لها مرجع آخر غير الله تعالى مستقلاً بالمعنى المطروح والمبين في نظرية الأمر بين الأمرين،^(١) ومسألة ضعف كيد الشيطان - بقطع النظر عن النصوص - إنما هي في قبال القوة الإلهية، وهي جنبه مختلفة عن مسألة الهداية التي لا يُعمل فيها الباري تعالى تمام قدرته ولو بتسخير البشر جبراً للإيمان والعمل الصالح، وهذا هو معنى أن الهداية إرشاد إلى الهدف لا إيصال إليه وإلا استحال الضلال مطلقاً^(٢)، وهو ما لا نقول به البلورالية نفسها.

المبنى الثالث: وهو مبنى عدم خالصية شؤونات العالم وهنا انتقادان:

الانتقاد الأول: وقد سجله البعض وهو:

أ - إنه لا توجد ملازمة بين حقانية كافة الأديان وعدم صفاء العالم، بل هو قياس مع الفارق، لأنه من الضروري أن يكون هناك صفاء تام في الدين وإلا فلا تتم الهداية الإلهية.

ب - بل مع التسليم بهذه الكبرى الكلية لا يوجد مانع من وجود

(١) كلام إسلامي ٢٤ : ٢٩، علي رباني كليكاني.

(٢) كيان، ٣٨ : ٢٧، علي رضا قالمي نيا.

مقدار يمثل الحد الأدنى اللازم لسعادة الآخرة، وهذا المقدار كافٍ حتى لو كانت بشرية الدين أمراً ناتجاً عن تدخل اليد البشرية فيه زوراً وتحريفاً^(١).

وهذا الانتقاد يلاحظ عليه:

أولاً: إنه ليس الكلام عن أصل الأديان الإلهية بما هي في حد ذاتها وإنما عن الدين كظاهرة بشرية، وهذا لا يتناقض مع ما أشار إليه الناقد من ضرورة الصفاء الكامل في الدين لتحقيق الهداية، فإنه مستحق غايته أنه ينزول الدين إلى الساحة البشرية خرج عن هذا الصفاء، وهذا أمر لا يتحمل مسؤوليته الهادي تبارك كما أشير في الحديث عن المبنى السابق.

ثانياً: إن التعددية لا تريد إثبات حقانية كل الأديان قاطبة، كيف وهم يقولون بعدم خالصية أي شيء في هذا العالم ويريدون من خلاله تسرية هذه القاعدة إلى ساحة الدين، فكيف يرون حقانية كل الأديان؟! إن التعددية بإعتقادها بأنه عندما تؤمن المسائل الدينية تخرج عن نقائنها تريد أن تدلل على عدم نقاء الديانة التي نحن عليها بوجودها الإثباتي الفعلي من جهة، كما تريد في نفس الوقت أن تؤكد أن رؤيتنا لديانة الأخرى يجب أن يزول عنها وصف التمحض في البطلان، وهذا المقدار لا يؤثر فيه النقد المتقدم.

(١) كيان، ٣٨ : ٢٨ - ٢٩.

لكنه يواجه مشكلة أخرى وهي أن قانون نفي الخالصية لا يثبت لنا أن المقدار المشوش في البيانات الأخرى قليل أو كثير أو أكثر أو مطلقاً عدا بعض الأمور الهامشية، ولهذا فهو بحاجة لضم مقننة أخرى.

ثالثاً: إن مسألة الحد الأقل الكافي لا تعارض المقولة البلورية، وبدون تطويل، فإن وجود حد أقل كافٍ أو عدم وجوده متساوي النسبة إلى المبنى المذكور، بل إن التعديين أنفسهم يصرحون ببقاء شيء في الدين بحدّه الأقل يكون كافياً^(١).

الاستقلا الثاني: وهو إنتقاد مطول يمكن تلخيصه — بعد استبعاد المداخلات النصية التي فيه —:

أ - إن لازم فرضية عدم تمايز الحق عن الباطل في مرحلة تشخيصهما هو بطلان الغاية التي جاء من أجلها الرسل (ع) وهو الهداية إلى الحق، لأن كل الجهود التي بذلوها سوف تنوب أمام حيرة الإنسان - حتى بعد إرسال الرسل - في اكتشاف ومعرفة الحقيقة والحق، ومادام الشك هو سيد الموقف فلن تكون هناك ظواهر إيمانية، لأن الإيمان لا يتناغم والضبابية المعرفية القائمة.

ب - ولو سلمنا بهذه المقولة - أي تجاوزنا عقبة لغوية إرسال الأنبياء (ع) - فلا يعني ذلك - أي عدم الخالصية المذكورة في هذا

(١) صراطهاى مستقيم، ط ٢.

المبنى - عدم إمكان تشخيص الحق من الباطل، فهناك الكثير من القضايا الواضحة التي تمثل منطلقات أساسية للعقل ويمكنه من خلالها أن يهتدي الخطوط الرئيسية والعامة والأكثر أهمية وتأثيراً من بين الضبابية التي تلتف حول الحقائق، وبعبارة أخرى إن عدم الخالصية لا يعني إطلاق عدم القدرة على التشخيص ولو بنحو الموجبة الجزئية.

ج - على أن هذا المكون المختلط من الحق والباطل لا يعدو كونه في النظرة النهائية باطلاً كمقولة التوحيد والتثليث معاً، لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمتين، ومادامت الفكرة مشتملة على خطيء في جزء منها كبير أو صغير فإن هذا يعني أن المجموع سيكون باطلاً حتماً، لأن المجموع مستقوم بانضمام كافة الأجزاء إلى بعضها البعض، ومادام هناك خلل فيها فإن الفكرة لن تكون مكتملة بشكل صحيح^(١).
لكن يمكن أن يجاب هنا:

أولاً: إن نفس هذا المستشكل في مبنى الهداية الإلهية أشار إلى أن لا ترابط بين الهداية والاهتداء، وهنا يمكنه تطبيق نفس الفهم، لأن المولى سبحانه وتعالى أرسل الهداة (ع) بالحق، لكن الظروف البشرية أضاعت هذا النقاء للحق إلى حد لم يبق إلا القليل على أبعد تقدير، لكنه كاف حتى بتصريح هذا المستشكل نفسه كما تقدم، إذن

(١) كلام إسلامي، ٢٤: ٣٦ - ٤٢.

لماذا تبطل الغاية التي من أجلها أرسل الرسل والأنبياء (ع)؟
ثانياً: إن الكلام ليس في إمكانية تشخيص الحق من الباطل...
لنفرض أنه ممكن لكن هل هو واقع؟ ولو كان واقعاً هل هو دائم؟ أو
أكثر؟

القضية هنا هي أنه يجب أن نخرج عن البحث الداخلي ونطل من
الأعلى على حاصل الجهود الفكرية الدينية، هناك نعرف مراد
التعددية، فتحديد الناقد إمكانية التوصل إلى الحقائق من خلال عنصر
عقلي معيّن أو أكثر وحكمه بعد ذلك على المعطيات بأنها على حق
هو نظرة داخلية وغير محايدة بالتأكيد.

ثالثاً: إن قضية رجوع مجموع الحق والباطل إلى مقولة باطلة إنما
هو فيما لو سلطنا نظرنا إلى نقطة واحدة محدّدة، مثلاً $1 + 1 = 2$ و
 $1 + 1 = 3$ ستكون النتيجة $1 + 1 = 5$ وهي خاطئة، لكن الكلام
في النظرة الخارجية لمجموعة كبيرة من المواد والقضايا المتداخلة
في بعض امتداداتها، مثلاً المدلول المطابق له مداليل إلزامية وقد
يكون تصوّرنا له بضميمة مجموعة مداليل إلزامية بعضها خاطئة،
فهذا لا يمنع من القول بأننا نمزج في تصوّرنا النهائي الحق بالباطل
من دون أن يعني ذلك أننا غير قادرين على الخروج بفرز فرضي
لهذا الحق، وبالتالي لا يمكن الحديث بصورة مطلقة عن إنعدام الحق
بناءً على المبنى الثالث.

المبنى الرابع: وهو مبنى البلورية العلوية التي تبحث عن سرّ

التعدد في العلل لا الأدلة، وهنا إذا تفاضينا عن المشكلة الأولى الواردة على المبنى الأول والتي ترد هنا كما أشرنا، فإنه من الممكن أن يثار التساؤل التالي هنا، وهو أنه من مجموع العوامل غير العلمية المؤثرة في تكون الاعتقاد الديني أو الثبات عليه، لماذا لم يول المتعدديون أهمية للأجوبة التقليدية لأهل كل دين ومذهب حول نشوء الكثرات الدينية والمذهبية ويسهموها في نتائجهم فيما ركزوا اهتماماتهم على تلك الأسباب التي تمنح الفرد أو الجماعة مبرراً أخلاقياً لإلتزامه بدينه أو مذهبه؟ ألا يوجد تقصير من البشر في التعرف على الدين الحق؟ (ونحن الآن نتكلم حول جنبه المعذورية لا غير) إن الكثير من الناس لم يكلفوا أنفسهم البحث عن الدين، في حين أنهم ولأغراض دنيوية لهم قد تكون هامشية يقومون بصرف أعمارهم بغية تحقيقها، لو كان الناس يتحسسون الأهمية لشأن الدين في حياتهم ومماتهم تماماً كما يتحسّن المريض خطورة المرض مما يلجؤه لبذل جهود كبيرة أو أخذ احتياطات شاقة وطويلة المدى، ألم يكونوا ليسعوا بما يملكون من قوة لإشباع هذه الأهمية، في حين أننا نجدهم غارقين في لأبالية إزاء هذه النقطة.

المقصود هنا هو تفعيل دور العناصر الأخرى مما يدفعنا إلى تحميل البشر جزءاً من المسؤولية من دون أن نفتصر على السعي لمنحهم مزيداً من التبريرات لما قد نسميه بالتقاعس.

وهذه الملاحظة قابلة للموافقة عليها في الجملة ومن حيث المبدأ

غير أنه من اللازم الإشارة إلى أمرٍ هو:

أ - إن تطوّر المدنية الحديثة - وكما هو ثابت في علم النفس - قد أحياناً نزعة الشك وعزّز من عناصر الإضطراب عند الفرد والجماعة، فلم يعد ذاك الاستقرار النفسي الراسخ موجوداً عند الإيمان بفكرة ما، بل تعدّى الأمر إلى أن فلسف الغرب هذه النزعة معتبراً أن الدوغماتية - بالمعنى الواسع للكلمة - واحدة من الأمراض والمشكلات العقلية - بالمعنى المجازي للكلمة - والأمر لم يكن كذلك في الماضي وعند الكثيرين وربما الأكثر في حياتنا المعاصرة...

لقد كانت النزعة اليقينية وما تزال مسيطرة على التفكير على نطاقٍ واسع، بمعنى أن الإنسان ولسبب ما (ولا يهتماً تحديده بليلي أو علي بيئي إجتماعي عائلي...) يحدث لديه إطمئنان راسخ بالفكرة من دون أن يحتمل خلافها، وقلة وسائل الإتصال والتي تفقد الإنسان جدية الأفكار الأخرى واستخدام الخطابة لوحدها وسيلة تواصل معرفي معززة للجانب العاطفي وإنتشار الأمية وغيرها.. تؤثر على هذه النزعة وتتميها.

ووفقاً لذلك لماذا يُعجب هذا الإنسان نفسه مادام يرى أنه قد وصل إلى الحقيقة في أجواء من هذا القبيل؟ وما هو الدافع الأخلاقي الذي ينزعه ناحية البحث والفحص؟ وكما في التعبير الأصولي فإن القطع حجته ذاتية، وحتى لو لم نقل بحجة القطوعات الذاتية والمنطوقة

فإن هذا النوع من القطع في هذه البيئة الثقافية المخيمة لا يمكن الحكم عليه بالذاتية إلا بتحميل الإنسان ما لا يتحمّله، لماذا إذا كان القطع حجة في الفروع لا يكون كذلك في الأصول؟ واستبعاد بعض المفاهيم العقائدية لشدة وضوحها هو الآخر تحميل للآخرين والفرض أنهم يعيشون ثقافة الشخص نفسه. فالبعض يقيد من دائرة حجة القطع فيما إذا لم يكن القطع في دائرة وجود الله تعالى أو وحدانيته، ويعال ذلك بأن مثل هذه الاعتقادات نابعة من الفطرة فأي شيء يعوق دون اعتقاد الإنسان بها يكون راجعاً إلى تقصير منه أو ما شابه ذلك، لكن السؤال هنا هو أنه لماذا تميّزت هذه الإعتقادات عن غيرها في أن سبب عدم التوصل إليها هو تقصير الإنسان؟ ولماذا لا يمكن افتراض أن الإخفاق في توصل الإنسان إليها ناجم عن مشكلات علمية وليس عن مشكلات أخلاقية؟ إن شدة وضوح مثل هذه المعتقدات لدى هذا البعض جعله لا يتصور فرضية عدم قدرة فكر شخص ما في التوصل إليها، ولم يلاحظ أن الظروف البيئية الفكرية قد تحول من حيث لا يشعر الإنسان دون توصله إلى مثل هذه النتائج مهما كانت بديهية.

لقد عالج الأصوليون المسلمون إشكالية القصور والتقصير حتى في الإعتقادات وعذروا القاصرين لكنهم كالسيد الخوئي (ره) ^(١)

(١) مصباح الأصول، محمد سرور الواعظ الحسيني البهودي، تقريرات درس الأصول للسيد الخوئي (قدس) ٢: ٢٣٧.

ذكروا الصبيان والمجانين كنماذج للقاصرين، وقد لا يجد الإنسان لديهم في هذا البحث الأصولي تصوراً عن القاصر يتجاوز دائرة الضعف الطبيعي لدى الإنسان في تحصيل المعرفة، وكأنهم كانوا في تصوراتهم للقصور يترافقون مع مفهوم العجز المسبب عن الضعف البشري ومحدودية الإمكانيات، وفي تقديري فإن القاطع في ظل ثقافة الدوغمة أكثر قصوراً من الصبي لا بمعنى العجز وللأعلم بل بالمعنى الذي يزيل مبررات الإنذفاع للبحث عنده، وهذا من جانب روح وحقيقة القصور، وهي ما يفهم بالتأمل في المرجعية التي تؤول إليها كلمات الأصوليين والفقهاء أنفسهم فيما يتعلق بالقصور - حيث يذكرون مسألة الغفلة سيما في باب للطهارة - بقطع النظر عن المصداق.

ب - إن العقلانية البشرية - وكذلك الإمضاء الشرعي - تحكم بنفي العسر والخرج عن الإنسان، والمعرفة الدينية كما أن قسماً منها عقلي لكن قسماً كبيراً منها يعتمد على مقدمات سمعية نقلية تاريخية حتى في الإيمان بأصل دينه ما، ويمكن ذكر نموذج توضيحي على ذلك وهو الاعتقاد بنبوة الرسول الأكرم محمد (ص) فإنه يحتاج لا أقل إلى الإطلاع على القرآن الكريم لقراءته لفظياً ومضمونياً، وعلى مبنى الشهيد الصدر^(١) وغيره هناك حاجة لمطالعة السيرة النبوية فيما

(١) يمكن مراجعة كتابه "المرسل الرسول الرسالة" المدرج في مقدمات كتاب "الفتاوى الواضحة"، ويراجع هذا الكتاب من ص ٥٩ إلى ص ٧٤.

يتعلق بأمورٍ من قبيل عدم قراءته (ص) وكتابته وعدم تتلمذه عند أحدٍ
سيما علماء الأديان الأخرى، بل يحتاج أيضاً إلى قراءة تاريخية
للظروف العربية المحيطة حتى يتمكن القارئ من تكوين مادة جيدة
وموثوق بها لديه ليستطيع من خلالها التوصل إلى الاعتقاد بنبوة
الرسول (ص)، فالرسالة المحمدية ليست قاعدة الواحد لا يصدر عنه
إلا واحد مما قد يتمكن الإنسان من التوصل إليه بمحض التأمل العقلي
تقريباً، بل تحتاج إلى مقدمات سمعية أي إلى مادة غير متوفرة لدى
الذهن وهو أمرٌ يحتاج إلى وقتٍ وفنٍ. وهنا لو طلبنا من آحاد الناس
البحث عن الدين وفق ما تقتضيه آليات البحث الموضوعي اليوم على
مشارف الألفية الثالثة (وإنما نتكلم عن هذا المستوى من البحث لأن
المتدينين في كل دين إذا تم توصل الباحث إلى نتيجة مغايرة لنتيجتهم
فإن أول ما يهتمونه به عادة هو التقصير وعدم الإطلاع الكامل،
وربما يكونون على حق في الكثير من ذلك، ولهذا حتى يتم التأكد من
الوفاء بالمسؤولية لا بد من تحصيل أعلى الدرجات الممكنة من
الشمولية والدقة والإحاطة) فهو أمرٌ إما متعذرٌ أو متعسرٌ، فهل يطلب
من البوذي أو الهندوسي التعرف على الإسلام والمسيحية واليهودية
بمذاهبها - إذا تجاهلنا بياناتٍ أخرى مع افتراضه مؤمناً بالله تعالى -
ومن مصادرها؟! إن الحديث عن ضرورة السعي لاكتشاف الحق في
الدين مقولة لا يمكن تعميمها كما وكيفا لعدم قدرة أكثر البشر عليها،
وما يقال من أن مجرد الإطلاع على الإسلام مثلاً يجعل الإنسان

مؤمناً به مصادرةً، فإنَّ التعرف على الإسلام قد يجعل الإنسان كافرأً به أكثر فيما لو كان خاضعأً لبيئة ثقافيّة معينةٍ مهما بذل من الجهد في تجريد نفسه، لأنَّ حقانيّة فكرةٍ ما ليست مبرراً كافياً لإعتقاد الإنسان بها، بل هناك موانع أيضاً تترك أثرها في هذا المجال، نحن هنا لا ننفي بل نقول إنه قليل جداً.

لستقريب الفكرة من جهةٍ ثانيةٍ (والموضوع طويلٌ لكننا نحاول الاستفادة منه هنا باختصارٍ) لو طلبنا اليوم من شيعيٍ البحث حول التسنن.. لو فرضنا أنه سيصبح سنياً هل يمرّ الأمر بيومٍ أو أيامٍ أو شهورٍ؟... وهكذا الحال لو طلبنا من سنيّ البحث حول التشيع، يجب أن ندرك صعوبة هذا الأمر واحتياجه للكثير من الجهد، فإنّ من يقنعه دليلٌ واحدٌ بفرقٍ عن ذاك الذي لا يقنعه إلا عشرة تبعاً للبعد الثقافي عن فضاء هذه الأدلة، فإنّ درجة سرعة حصول اليقين وبطء متأثرةٍ بالموقعيّة الفكرية للعقل نفسه كما هو معروفٌ ومشارٌ إليه في كلمات علماء الدراية والحديث وكذلك بعض علماء الأصول سيّما في مجال تعرّضهم لمسألة القاطعيّة المترتبة على الخبر المتواتر، والتجارب التي خاضها الأشخاص الذين تركوا ديانتهم أو مذهبهم الأم إلى ديانةٍ أو مذهبٍ آخر سيّما في عصرنا، وسيّما عن طريق التأمل العقلي والعلمي خير شاهدٍ على ما نقول. إذن كثرة الأديان والمذاهب، وقلة الترجمات التي تعيق من مجال اطلاع الباحث على ديانةٍ ما، وضيق الوقت لدى أكثر الناس إمّا لسعة حجم المسؤولية هذه أو من جهة

وجسود التزاماتٍ أخرى لديها لا يمكنها تجاهلها كموضوع الرزق المادي، وهكذا عدم إتقان فن البحث الديني وهو فنٌ صار أكثر تعقيداً في هذا الزمان، وغيرها يجعل المسألة من الصعوبة بمكان. نحن لا نريد نفسي الإشكالية المطروحة لكن نريد إعطاءها الحجم الطبيعي ميدانياً وإلا فنحن نوافق عليها في الجملة.

كما يجدر التنكير مجدداً بأن الحديث هنا حول المعنوية فيما يتعلق بالإرتباط بدين أو مذهب ما لا المعنوية المطلقة، وإلا فالقول بالمعنوية هنا لا يعني الالتزام بأن من هو معنورٌ إذن لا بد أنه يدخل الجنة الإلهية قطعاً، فربما كان هناك ما يجعله مستحقاً للعقاب الإلهي - ولو كان على الديانة الصحيحة الخالصة الحقّة واقعاً - من ناحية أخرى كارتكاب الجرائم والموبقات ونحوها.

المبنى الخامس: وهو مبنى تفسير التجربة الدينية ونقتصر لضيق المجال على مجموعة محدودة من الملاحظات وهي:

الملاحظة الأولى^(١): إن هذا المبنى يحتاج لإثبات التعندية إلى مجموع مقمتين وبدونهما لا توجد أية رابطة بينهما، وهاتان المقمتان هما:

المقمة الأولى: أن نعتبر أن جوهر الدين هو عبارة عن التجربة الدينية، بقطع النظر عما إذا ضممنّا لهذه التجربة أمراً آخر له مدخلية

(١) كيان، ٣٨ : ٢٢ - ٢٣.

في الجانب الأصلي للدين أو لم نفعل ذلك، أما لو اعتبرنا التجارب الدينية العرفانية وغيرها أمراً هامشياً فإنّ التعددية التي تمنحها الكثرة التفسيرية للتجربة سوف لن توصلنا إلى أيّ تصوّر عن التعددية الدينية نفسها.

المقدمة الثانية: أن نعتبر أنّ التجربة الدينية — أي تلك المادّة التي انصبّت عليها التفسير — واحدة لدى كافّة متديّتي الأديان والمذاهب وإنّما ترجع إختلافاتها إلى تصوّراتٍ طارئة، فالمسيحي برويته للمسيح (ع) في منامه لا يواجه سوى نفس تلك الحقيقة التي تتمثّل للمسلم حينما يرى المصطفى (ص) في منامه، والشفاء الذي يستشعره المسلم عند المراقاة المقنّنة مصدره — بحيث يكون هو نتيجة — نفس ذلك الذي خاطبه المسيحي مجسداً في العذراء مريم (ع)، لكنّ للتصوّرات المفاهيميّة شكّلت التجربة الدينية عند كلّ منهما بشكلها الخاص. وهذا مجرد مثالٍ للتوضيح.

وحتّى نسّم هذه المقدمة لا بدّ من إفتراض أنّ التجربة الدينية وتفسيرها ظاهرتان مختلفتان، بحيث إنّ تفسير التجربة لا يشكّل عضواً أصيلاً في التجربة ذاتها كما يقول شلايرماخر واستيس، لأنّه عند ذلك يصحّ أن نفترض أن الكثرة التفسيرية لم تؤثر في عنصر الوحدة في التجربة ذاتها، أمّا لو قلنا بأنّ التفسير نفسه يمثل جزءاً أصيلاً من نفس التجربة فإنّ هذا يفضي بنا إلى عكس المقدمة الثانية لأنّ تعدّد التفسير يفرض تعدّد التجربة.

ولا كلام في المقدمة الأولى فعلاً، إنما الكلام في الثانية إذ ما هو الدليل عليها، هذا ما لم تشرحه لنا التعبدية. (١).

الملاحظة الثنية: إن هذا المبنى يفترض أن التجارب الدينية كأنها دائماً صحيحة، لأنه يحصر الاختلاف بقواعد التفسير لهذه التجارب في حين أنه لا دليل على ذلك. ما هو المانع من أن تكون التجارب الدينية قد تورطت في أخطاء تماماً كأحد أولئك الذين كانوا يلمسون للفيل في القصة المتقدمة له إذا ما افترضناه قد وضع يده لشتباهاً على حيوان آخر في الغرفة فظن أنه الفيل، فما هو الذي يمنع من حصول مثل هذا الأمر في التجارب الدينية (٢)؟

وربما يتصور بأن التجربة الدينية لا معنى للمطابقة وعدم المطابقة فيها، لأنها ليست قضايا خبرية توزن مصداقيتها بالإصابة أو عدم الإصابة للواقع، وبالتالي فلا معنى للحديث عن الإشتباه فيها.

وفي الحقيقة فإن موضوع التجربة الدينية هو موضوع واسع ومستقل في حد نفسه، وتحديد المراد من التجربة الدينية وتقديم تعريف واضح لها هو في حد نفسه مطلب مستقل، لكن وفقاً لكون التجربة الدينية هي بمعنى المواجهة مع الأمر المطلق المتعالي كما تقدم من التعبديين أنفسهم، فإن احتمال الإصابة وعدمها فيها يكون

(١) إن التعبديين الذين يقولون بوحدة التجربة وانفصالها عن التفسير لا يعانون من أية مشكلة هنا، ولا مجال للتعرض لهذا الموضوع لأنه سيحرفنا إلى بحث آخر.

(٢) كندكاوى در سوبه هاى بلوراليزم، محمد حسن قدردان قراملكى، ص ٧٣ و ٧٤.

وارداً، لأنّ هذا التعريف يفترض وجود مواجهة بين العبد والحقّ تبارك وتعالى، وهذا معناه أنّ آية تجربة روحية أو عرفانية أو أخلاقية تتعامل مع الحقّ تعالى لا بدّ فيها من افتراض جهة محدّدة، وإذا ما تبين أنّها قد تواجّهت مع أمرٍ آخر فهذا يعني وقوع الخطأ في هذه التجربة. نعم على تقدير أن يكون المراد من هذا التعريف هو المواجهة ولو التقديرية أو في ظنّ المتدين نفسه - لا أقلّ - لا العنوانية فإنّ هذا الإشكال يكون بلا معنى تقريباً، ويبدو أنّ التعدديين قد تعاطوا مع التجربة بهذا المعنى، ونحن سوف نتعامل فيما بعد على هذا الأساس.

الملاحظة الثالثة: إذا تغاضينا عن حصول الإشتباه في نفس التجربة، فلماذا نفترض أنّ تفسيرها غير قابل للخطأ أيضاً؟ إنّنا نقبل كون التفسير للتجربة الدينية قد يكون أمراً متحركاً في دائرة المدّ والجزر من دون أن يصل إلى مرحلة الخطأ إلاّ أنّ تعميم هذه القضية أمرٌ لا دليل عليه. فتفسير زيد لمسألة ما قد يكون بالنسبة إلى تفسير عمر صحيحاً أو بالنسبة للواقع نفسه، لكن هذا لا ينفي إمكانية أن يكون تفسير أحدهما غير صحيح أصلاً لا بمعنى عدم المطابقة بل حتّى بمعنى مطابقة العدم، وهذا الاحتمال لا دليل على نفيه وبالتالي فلا موجب للتعميم في كلام التعددية.

وهذا الإشكال يبدو أنّه لا مفرّ منه حسب الظاهر إلاّ إذا توسّلت التعددية بنظرية جوهرية التجربة الدينية بقطع النظر عن التفسير،

فهذا يؤدي إلى عدم إيلاء الإهتمام بالخطأ التفسيري مادام أمراً هامشياً حتى لو كان حاصلًا وواقعاً.

المبنى السادس: أي مبنى نظام الحقائق، ومن الواضح أنه يواجه نفس الإشكالية الأولى التي واجهها المبنى الأول وغيره أيضاً، بل يمكن إبراز ملاحظة هنا وهي أن التداخل العجيب للحقائق وغرقها في بعضها البعض لا شك أنه يدلنا على أن النظريات والأفكار يمكن أن تكون مكتملة لبعضها البعض لأنها تختلف في الزاوية التي انطلقت منها تماماً كاختلاف العلوم اليوم، فإن ظاهرة الإنسان كما يمكن قراءتها من ناحية أنثروبولوجية كذلك يمكن قراءتها من ناحية فسيولوجية وسيكولوجية وسيمبولوجية وديمغرافية... فكل علم من هذه العلوم يقرأ الإنسان من ناحية معينة، ومن الجائز بل للحصول أن تكون الكثير من النظريات ذات اختلاف منطقي، أي في الموقع الذي نطل من خلاله على الظاهرة موضوعة البحث. لكن السؤال هو: هل يضرّ التعميم والشمولية التي تدعيها نظرية ما في صحة هذه النظرية بقطع النظر عن نقصاتها أو عدم نقصاتها؟

الجواب عن هذا التساؤل يكمن في طبيعة النظريات العلمية والفكرية، فإذا قلنا أن الهواء عبارة عن الأوكسجين وفقط الأوكسجين، فهذه نظرية تشتمل على ركنين هما أن الهواء هو الأوكسجين وأنه لا دخالة لغير الأوكسجين فيه، وهنا إذا فرض أن النظرية أرادت ترتيب النتائج على كلا الركنين فهذا يعني أن هناك

خللاً ما فيها، وليس هو مجرد النقصان بل هو الطفرة الحاصلة من
النقصان إلى ترتيب آثار الكمال، وبعبارة أخرى هناك بعض
النظريات العلمية تدعي أمراً ما لكنها تعترف بأن هذه النتيجة ليست
معبرة عن تمام الواقع الذي تعالجه النظرية، أما لو ربطت النظرية
نفسها بعنصر الشمول هذا فإنها لا محالة سوف تتورط في مخالفة
الواقع، فلو أن النظرية ادعت أن الهواء هو الأوكسجين مثلاً من دون
أن تقفل الباب على احتمال انضمام أمر آخر في تركيبه لكان الأمر
كما يقول التعديون، أما عندما تقوم عنصر الحصرية والشمولية
فإنها تصبح مناقضة للواقع تماماً على تقدير الخلل في هذه النقطة فيها
أو متناقضة مع النظريات المنافسة لها إذا امتازت تلك أيضاً بنفس
النمط، وبالتالي فلم يعد نظام الحقائق مبرراً للقول بأن كل واحد من
الستوجهات قد وضع يده على الحقيقة بدرجة من الدرجات، لأن أخذ
المقدار الزائد على نحو البشروط شيء قد جعل الرؤية غير سليمة
أصلاً وإن رجعت بالتفكير إلى عنصر صائب وآخر خاطيء. فهذا
المبنى على صحته إلا أن تعميم نتائجه أمر غير واضح بالطريقة
التي جرى عليها، وقصر النظر على الجانب الصائب وترتيب نتائج
عليه مع غض النظر عن الجانب الخاطيء هو أمر لا مبرر له، ولا
ينم عن رؤية شمولية ومحاكمة مستوعبة.

للمبنى الأخير: وهو مبنى حق التفكير، وخلاصة الملاحظة عليه
مع القبول به في حد نفسه، هي أنه إذا كان يهدف إلى التبرير

الأخلاقيّ أو الحقوقي للحرية الفكرية أو الإعلامية - الفكرية فلا بأس به، أمّا لو كان يهدف إلى بسط الحقيقة فهو لا يمتّ إلى هذا الموضوع بصلّة لا من قريب ولا من بعيد كما صار واضحاً ممّا تقدّم، وفي تقديري فإنّ جعل هذا المبنى من مباني التعددية بالمعنى المعاصر لها هو خلطٌ بين النظريّات الحقوقيّة الأخلاقيّة القانونيّة وبين النظريّات الفلسفيّة - المعرفيّة على غرار المبنى الزابع تقريباً، ولعلّه لهذا السبب لم يدرجه المنظرون الرئيسيّون في عداد المباني والبراهين لأنّه يرتبط بتعددية من نوع عملائي لا معرفي.

موقف ما من التعددية

قبل البدء بإعطاء حصة مكثفة لما تقدم تمثل موقفاً ما إزاء البلورية من الضروري أن نفرغ من مرحلة تحديد المصطلح، ذلك أن كثيراً من المشكلات الفكرية في الحوارات الثقافية المباشرة وغيرها تعود إلى المصطلح أو ما يعبر عنه في الاصطلاح السابق بالنزاع اللفظي.

السؤال هنا أنه — ونحن بحاجة إلى دقة وشفافية عالية — ماذا

تريد التعددية؟

١ — إن هناك كلمة أظن أنها شكّلت عماد النتيجة التي خرجت بها البلورية وهي كلمة الاعتراف، إن الاعتراف قد يكون إقراراً واقعياً، أي أنني أتعامل مع الطرف الآخر كأمر واقع بدون أن أحمل خلفية نظرية تُقرّ به، وقد يكون اعترافاً حقيقياً قانونياً كاملاً — أو دولياً حسب الاصطلاح السياسي^(١) — بمعنى أن أمنح الآخر قبولاً به

(١) راجع الموسوعة السياسية، عبد الوهاب الكيالي، ج ١، ص ٢١٣، تحت مادة إقرار دولي، إقرار قانوني، إقرار واقعي. وراجع أيضاً مجلة الفكر الجديد الصادرة في لندن، العدد ١٧: ١٨٥ - ١٨٦، "الإسلام والأمم المتحدة" صلاح عبد الرزاق.

ناشئاً من خلفيّة لا تأخذ بعين الاعتبار الظروف الواقعيّة التي يترك
الأخر تأثيراته فيها، تماماً كاعتراف المجتهد في الفروع الفقهيّة
للمجتهد الآخر في هذه الفروع، أو كاعتراف الدول بدولة جديدة في
الحالات التي يكون انتقال السلطة في تلك الدولة قد جرى بصورة
سلميّة ودون حرب أهليّة أو انقلاب عسكري.

الذي يبدو أنّ التعددية اختارت الشكل الثاني من الإعراف لا
الأول، الذي ربما نلاحظه أيضاً في سلوكيّات التفرّعيين الفكرية
والسياسية والاجتماعية.

٢ - إنّ المحتمل في حصيلة الموقف البلورالي اتجاهات، بمعنى
أنّ حركة البحث المتوخاة هي حركة سائرة في اتجاه من هذه
الاتجاهات أو ما يسمّى بجهة البحث في قبال موضوعه أو... وهذه
الجهات هي:

الجهة الأولى: أن تكون قبلة البحث هي العنور على الحقائق
والصدق المنطقي في الأديان والمذاهب، أي أنّ الغرض هو في رسم
خارطة الصواب والخطأ الذي توصلت إليه الأديان أو تعثرت به وما
هو نصيب كلّ واحد منها؟ وهذه الجهة تركز على النظر إلى الدين
كفكر وترجع إلى تحويل جوهره إلى مجموعة القضايا والمفاهيم
الخبرية المتطابقة مع العالم الخارجي، وفي ظنيّ فإنّ هذه الجهة هي
مقصد التعددية الأولى.

الجهة الثانية: أن يكون الهدف الذي يتوخّى من وراء البحث هو

معرفة مدى قدرة الأديان على الإيصال إلى الهدف الذي يفترض في الدين إيصاله إليه. فهل توصل جميعها إلى هذا الهدف أو بعضها وكيف؟ وهنا لا يهم الباحث على هذا النحو مدى صدقية القضايا الدينية بقدر ما يهمه جدواها في تحقيق الأهداف المتوخاة والمطلوبة.

الجهة الثالثة: أن يكون مرمى البحث هو التحقق من الموقف الذي يواجهه الأنصار المتدينون لكل دين، أي هل أن مصيرهم قاتم ما عدا أنصار دين واحد أو أن هناك مجالاً لتوسيع نطاق المعنوية ورفع المؤاخذه والعقاب؟... وتفترق هذه الجهة من البحث عن الأولى أو الثانية في أنها لا تريد أن تثبت شيئاً في نفس الأديان من خصوصية مساهمتها في تحقيق الهدف واشتمالها على قضايا صحيحة وصائبة أو عدم اشتمالها، وإنما تصبّ نظرها على المتدينين أنفسهم لتعذرهم أو لتواخذهم على إلزامهم بدين معين حتى لو كان هذا الدين باطلاً كله ولا خير فيه.

وهذه الجهة الأخيرة هي في الحقيقة نظرية الشمول الديني المتقدمة بأحد تفسيراتها، لكننا أدرجناها كاحتمال نظراً لمحاولة تقصي تمام الاحتمالات المفترضة حتى لو كانت ضعيفة، وخصوصاً أن بعض الناقدين لنظرية التعددية بشكلها المعروف في الوسط الإسلامي قد سجلوا ملاحظاتهم على خلطها بين التعددية والشمولية.

أما على تقدير سوق البحث في الجهة الأولى فإنه توجد فرضيات عديدة محتملة في تفسير الموقف البلورالي وتوضيحه وهي:

الفرضية الأولى: إن كل الأديان والمذاهب وبصورة مطلقة صحيحة متطابقة مع الواقع، بحيث إننا لا نجد في أي دين من الأديان وكذلك المذاهب أية شبهة أو اشتباه أصلاً، وكل ما احتوته من قضايا هو صادق وصحيح.

هذه الفرضية والتي يلوح من الأستاذ مصباح يزدي التركيز عليها والتأكيد على أنها المضمون الدقيق للتعددية هي:
أولاً: لا تقي لإثباتها المباني المتقدمة:

١ - أما للمبنى الأول فهو - كما تقدم - بفسر الكثرة ولا يصححها، أي أنه يشرح لنا كيف تولدت الكثرة لكن تفسيره هذا لا ينتج تصحيح الكثرة ومنحها الاعتبار المنطقي لا الإخلاقي، وما يراد في الفرضية الأولى هو الاعتبار المنطقي كما تقدم.

٢ - وأما المبنى الثاني فهو - لو تمّ وقد تقدم عدم تماميته - لا يثبت الشمولية للهداية بهذه السعة، أي بحيث تكون كافة الأديان وفي كافة المجالات مصيبة ومهتدية، لأن الهداية ولو بنسبة جيدة أي منبسطة على الأطراف تصلها جميعاً دون أن تصل جميعها وكلها تشبع الحريّة التي يؤكد عليها هذا الوجه، لأنه يريد أن تكون كافة الأديان والمذاهب مهتدية، وشمول الهداية لها يحقق ذلك لكنه لا يلزم بأن تكون الهداية شاملة لكل الدين رقم "١" والدين رقم "٢" بحيث لا ضلال في هذا أو ذاك أصلاً ولو على نحو الموجبة الجزئية، بل إن شمول الهداية لأكثر الديانات هو الآخر كافٍ أيضاً.

٣ - وأما المبنى الثالث فهو دليل على نفي هذه الفرضية، لأنه ينفي الخالصية والصفاء في شؤون الدين فكيف ينتج عنه صحة كافة الأديان التي هي على النقيض منه؟ وهذا واضح.

٤ - وأما المبنى الرابع - وكذلك الثامن وهو مبدأ حق الفكر - فهو على أبعد تقدير يمنح المعنوية ولا تعرض له - كما تقدم - للإصابة وعدمها.

٥ - وأما المبنى الخامس فهو خارج تخصصاً عن مجال هذه الفرضية لأنه لا يصنف في قسم القضايا كما تقدم.

٦ - وأما المبنى السادس فمن الواضح أنه لا يثبت هذه الفرضية لما تقدم من أن الالتزام بكون منظومة الحقائق على هذا النحو لا يعني كون كافة الآراء الدينية صحيحة مطلقاً.

وبهذا يظهر أن هذه الفرضية لم تؤكد أي من المباني السابقة. ثانياً: وهو ما اعتمده الأستاذ محمد تقي مصباح يزدي وآخرين^(١) من أن هذه الفرضية مألها إلى التناقض، لأن صحة كافة الأديان مطلقاً يعني الحكم بالصدق المنطقي على تصورات متعاكسة نفيًا وإثباتًا كنبوة محمد (ص) وعدم نبوته، وإجتماع المتناقضين محالٌ بداهة.

وهذا الإشكال يتوجه على المباني الأيلة إلى تصور خبري ديني

(١) پیام حوزه، عدد ٢٥، ١٣٧٩ هـ ش، ٢٠٠٠ م محمد جواد حيدري كاشاني، مقالة: نفدي بر بلوراليسم دين ص ٩٧.

كمبنى الفهم الدينى والهداية الإلهية، لكن المبنى الخامس لا تؤثر فيه هذه الإشكالية وفقاً لما تقدم.

الفرضية الثانية: أن تكون كلها باطلة مطلقاً بحيث لا مجال لافتراض نقطة صدق منطقية فيها أصلاً.

وهذا الفرضية يردّها:

أولاً: إنها لا تتناسب مع القيمة الاحتمالية للإصابة التي تولدها المؤهلات الموجودة لدى العقل البشري المؤمن بالدين والباحث حوله، وبالتالي فتكون المعادلة الرياضية ذات نتيجة معاكسة لهذا الاحتمال، وهذا واضح، وسيأتى مزيد توضيح لهذه الفكرة.

ثانياً: إنها تقضى إلى نفس الإشكالية التي أثارها الأستاذ اليزدي حول الفرضية الأولى، إذ بطلان كافة القضايا الموجودة في الساحة الدينية يعنى رفع للنقيضين، لأن الاختلاف بين القضايا التي تلتزم بها الأديان يصل إلى مرحلة التناقض أي التعاكس بين النفي والإثبات، فكيف يكون الله تعالى ليس بواحد وليس بأكثر في نفس الوقت؟! على أن هذه الفرضية لا يمكن أن تكون نتاجاً للأدلة المتقدمة للتعندية كما هو واضح مما تقدم فلا نعيد.

الفرضية الثالثة: أن لا تكون كلها صحيحة ولا كلها باطلة، وإنما يكون هناك حق وباطل فيها.

وهذه الفرضية يمكن تصوير احتمالات متعددة فيها كل احتمال يمثل حالة من الحالات، وهذه الاحتمالات هي:

الإحتمال الأول: أن يكون دين من هذه الأديان أو مذهب من هذه المذاهب حق كله والبقية كلها باطلة، فمثلاً لا نرى في الديانة الأولى أي معتقد صحيح سواء فيما يتعلق بذات الباري تعالى وصفاته وأفعاله أو ما يتعلق بالنبوات و... بينما تحوز الديانة الثانية على المعتقدات الصحيحة سواء وصلت إلى كل المعتقدات الصائبة أو لا أقل من أن كل ما عندها فعلاً هو صائب.

إلا أن هذا الإحتمال يمكن دعوى أنه من الناحية الرياضية غير قابل للإثبات، بل يمكن إثبات ما يعاكسه خارجاً، لأن العناصر المتوفرة في كل دين من مواقع قوة فكرية وغيرها لا تتناسب مع فرضية أن أحد الأديان حق كله والبقية باطل.

ولتوضيح ذلك نفرض أننا وضعنا قياساً ما بين درجة المقومات والمؤهلات للفكرية للعقل غير الإسلامي مثلاً ودرجة المقومات للعقل الإسلامي (ونعني بالعقل هذا الكيان الفكري القائم بما يختزنه من طاقة، وحديثاً إنما كان عنه لأن الإحتمال الذي نبحث فيه وأمثاله هو إحتمال في إصابة هذا العقل وعدم إصابته، أي نحن نحلل المرحلة الإثباتية للعقل نفسه كما هو واضح) فإن الحكم بإصابة العقل الإسلامي للواقع تماماً في مقابل عدم إصابة الآخر تماماً هو حكم لا تناسب طردي فيه بين المؤهلات والإنجازات. مثلاً لنفرض أن خمسة تلاميذ في صف واحد، الطاقة الكامنة عند الأول (أي درجة ذكائه وحافظته ونشاطه الدراسي و...) تساوي بالنسبة إلى مستوى مواد

الصف الذي هو فيه ٧٠% والثاني ٨٠% وهكذا، فهنا من البعيد جداً بالحساب الرياضي أن تكون نتائج الإمتحان الذي سوف يجري لهم هو ١٠٠% لوأحد منهم وصفر من المائة للبقية، لأن المفترض أن كل وحدة طاقة لعقل أو ذهن الطالب الأول أو الثاني تستدعي احتمال إصابة ما، وكلما ارتفع هذا المعدل من المؤهلات ارتفع ما يناسبه من الإجازات الصحيحة، وحيث إننا افترضنا أن هذه الوحدات قد بلغت بالقياس إلى مستوى مواد الصف ٧٠% فلا بد أن يكون في المقابل ما يوازي هذه النسبة في النتائج. (من الطبيعي أننا تجاهلنا على مستوى هذا المثال للعوامل النفسية وغيرها والتي تؤثر أيضاً في احتمالات التوفيق للطالب)، وعليه فهذا الاحتمال لا مجال للقبول به لما تقدم آنفاً من أن المقاييس الاحتمالية لحجم المؤهلات العقلية والمعرفية الموجودة لدى أتباع كافة الديانات لا تتناسب مع هذه النتيجة.

الاحتمال الثاني: أن يكون هناك أكثر من دين واحد أو مذهب واحد حق، أي نقبض الاحتمال الأول، وهذا الاحتمال يمكن أن يتمظهر بصورتين هما:

الصورة الأولى: أن يكون المقصود من كون أكثر من ديانة حق أن هناك ديارتان مثلاً كل ما تشتملانه من قضايا هو حق، وليس أن تشتملا على حق ما.

وهذه الصورة - مضافاً إلى أن مباني التعددية لا تحكي عنها بالمطابقة بل فيها كمبنى الهداية الإلهية ما يستبعد بعض أشكال هذه

الصورة كما لو قيل أن هناك ديانتين حقيقتين لا أكثر - غير مقبولة، لأن ظهور ديانتين - على الأقل مثلاً - يستتبع اختلافاً في القضايا بينهما كما هو الحاصل فعلاً بين الديانات والمذاهب، وهذا يعني أن الالتزام بحقيقتيهما الكاملة يتطلب الالتزام بحقانية بعض القضايا المتناقضة على غرار ما تقدم أنفاً، وهو واضح البطلان.

الصورة السلبية: أن لا تكون القضية بحيث يشمل الحق تمام الديانتين، وإنما بحيث يكون الحق موزعاً على الديانات من دون نفي أن تكون فيها أيضاً أخطاءً واشتباهاً. وهذه الصورة تقرّبنا أو تشرع بتقرّبنا نحو المراد من التعددية لدى التعددين أنفسهم فيما أظن، وعلى أية حال فهذه الصورة هي أيضاً ذات أشكال هي:

الشكل الأول: أن تكون القضايا موزعة على كافة الأديان بحيث إنه لا يوجد دينٌ منها لم يتمّ اشتماله على مجموعةٍ من الحقائق الدينية كما لم يكن هناك مذهبٌ من مذاهب الدين الواحد غير محتوٍ على أكثر من قضيةٍ مصيبة.

إلا أن المسألة هي في صيغة هذا التوزيع فإن القضية لا تخلو من صيغ أربع هي:

الصيغة الأولى: أن تكون الحقائق الماثلة في الديانات كلها قد اشتملها كل دين، أي أن القضايا الحقّة في الدين "أ" هي نفس القضايا الحقّة في الدين "ب" سواء من حيث الكم أو من حيث الكيف فهناك تساوي من جهة وتشابه من جهة أخرى، وهذا معناه أن هناك دائرة

مشتركة بين هذه الأديان قد احتوت على كل القضايا الصحيحة في الأديان كلها، فلا يحقّ لدين منها أن يدّعي أنه توصل إلى حقيقة دينية لم يتوصل إليها الآخر.

الصيغة الثانية: أن تكون المسألة بحيث إنّ هناك نسبة العموم والخصوص المطلق، أي أن الدين "أ" قد اشتمل على عشرة حقائق دينية مثلاً، وأمّا الدين "ب" فقد احتوى خمسة من نفس تلك العشرة التي احتواها الدين "أ". وهذا معناه تقم أحد الأديان على الآخر في القرب من الحقيقة الكبرى.

الصيغة الثالثة: أن يكون هناك قاسم مشترك بين الأديان كافة ولنفرضه عشرة حقائق دينية مثلاً، إلا أن الدين "أ" قد اشتمل على حقيقتين إضافيتين والدين "ب" هو بدوره أيضاً قد اشتمل على حقيقتين إضافيتين لكن غير تلكا الحقيقتين اللتين توصل إليهما الدين "أ"، وهذا معناه بصياغة منطقية أن النسبة كانت العموم والخصوص من وجه، فالجميع يشترك في مقطع ما وكل واحد يختلف عن البقية في مقطع بخصه.

وهذه الصيغة لها أنحاء أربع هي:

النحو الأول: أن تكون نقاط الإفتراق متساوية من حيث الكم كما أنها متساوية من حيث الكيف والقيمة، أي أن الحقائق التي توصل إليها الدين "أ" هي من حيث العدد متساوية مع تلك التي توصل إليها الدين "ب" ولنفرضها خمسة مثلاً، وكذلك فإن القضايا الدينية ليست

على نمط واحد من حيث الأهمية والموقعية التي تشغرها فمسألة وجود الساري تعالى مقدمة من حيث الكيف والقيمة والأهمية على مسألة نبوة الرسول محمد (ص) وهكذا، وفي هذا النحو الأول يفترض أن القضايا التي توصل إليها كل فريق هي من هذا الحيز متساوية ولو بلحاظ قياس المجموع إلى المجموع. ونسعى هذا النحو بحالة التساوي الكمي والكيفي.

النحو الثاني: أن تكون الحقائق الدينية - موضع الإفتراق بين الأديان أو المذاهب - متساوية في الكم غير أنها متفاضلة من حيث الأهمية والموقعية، فالقضية الأولى التي توصل إليها الدين "أ" هي رسالة النبي عيسى (ع) فيما القضية الثانية هي نبوة النبي هارون (ع). وهذه هي حالة التساوي الكمي والتفاضل الكيفي.

النحو الثالث: أن يكون هناك تفاضل كمي في القضايا التي توصلت إليها الأديان إلا أن هناك تساوي بينها من حيث الأهمية بقياس المجموع إلى المجموع. وهذه حالة التفاضل الكمي والتساوي الكيفي.

النحو الرابع: أن يكون هناك تفاضل كمي وكيفي معاً سواء كانا معاً في طرف واحد، أو كان التفاضل الكيفي لصالح طرف فيما التفاضل الكمي لصالح طرف آخر.

الصيغة الرابعة: أن تكون النسبة هي الثابت الكلي أي أن مجموعة الحقائق الواقعية في الديانة "أ" - سواء كانت مساوية أو

غير مساوية كمّاً وكيفاً - لا تشترك إطلاقاً مع مجموعة الحقائق في
الديانة "ب"، فذلك قضايا تخبر عن أمرٍ لا تُخبر عنه القضايا الأخر
ولو بالدلالة الإلزامية البعيدة.

الشكل الثاني: أن لا تكون القضايا الحقّة موزّعة على كافّة الأديان
والمذاهب وإنّما هي منتشرة في بعضها، سواء كان هذا البعض
بالقياس إلى مجموع الديانات قليلاً أو قليلاً جداً أو كان بنسبة متوسطة
أي خمسين بالمائة مثلاً من مجموع الأديان أو كان بنسبة عالية
كثمانين أو تسعين بالمائة من المذاهب والأديان.

وهذه الصور الثلاث هنا يجري فيها نفس الصيغ والأشكال التي
جرت في الشكل الأول فلا نعيد.

وهذين الشكلين بصورهما المتعدّدة هما من حيث المبدء أمورٌ
ممكنة لا يوجد ما ينفي الاحتمالات التي يستدعيانها، نعم هناك قوة
في بعض الاحتمالات على حساب البعض الآخر، فمثلاً الصيغة
الأولى من الشكل الأول - أي التي تقول بأن الحقائق مشتركة -
تحمل احتمالاتٍ أضعف من الصيغة الثالثة القائلة بوجود عناصر
اشتراكٍ وافتراقٍ، ولا داعي للإطالة في بيان المقاييسات بين هذين
الشكلين مع الصيغ والأحكام المتعدّدة لهما، لأنّه بحثٌ موسّع
وتعميليٌّ، على أنّنا في هذا التقسيم تجاهلنا بعض العناصر التي
توجب أيضاً المزيد من تولّد الصور والإفتراضات داخل الصور
والصيغ المتقدّم ذكرها طلباً للإختصار.

وعلى أية حال فهذه الصور التي يتناها أخيراً جميعها أو أغلبها ممكن من الناحية المبدئية، ويمكن أن يستبعد البعض جزئياً أو كلياً لأسباب أخرى، والجامع والقاسم المشترك بين هذه الصور من شأنه أن يولد لنا تصوراً واضحاً عن التعنتية في الإطار للنظري المعرفي حتى لو لم نطل الحديث في تفاصيل هذه الصور وإعمال المقايسة والترجيح بينها لضيق المجال.

هذا كله على تقدير سوق البحث ناحية الجهة الأولى وهي جهة الحقائق والصدق المنطقي، وأما إذا سلطنا بالبحث ناحية الجهة الثانية أي جهة مدى قدرة الأديان على الإيصال إلى الهدف الديني. فهنا من الممكن أن يكون نظر التعنتيين هو أن كل الأديان والمذاهب تمثل طريقاً وسبيلاً يوصل إلى النجاة في نهاية المطاف وبحقق السعادة التامة الدنيوية والأخروية بحيث لديها القدرة على الإيصال إلى الهدف.

إلا أن هذه المقولة لا تثبتها الأدلة المتقدمة أيضاً:

١ - أما الأول فلعدم الملازمة - كما تقدم - بين تكثر الفهم الديني طبقاً لنظرية تكامل المعرفة الدينية وبين دور الدين في تحقيق الغاية، إذ ما الذي يؤكد صلاحية هذه الأفهام المتنوعة كافة لتحقيق السعادة؟ إن مجرد اشتغال كل هذه الأفهام على نسبة من الحقيقة لا يعني أنها صارت قادرة على تحقيق الغايات المرجوة من الدين دون أن ننفي كونها كذلك، فلا مثبت وإن لم نعثر على ما ينفي.

٢ - وأما الثاني فوفق ما تقدم في ولو بمقدار ما ليس من الضروري كونه موصلاً للمقصود في تمام الأديان والمذاهب، لأن شمول الهداية الإلهية للأديان كافة - ونسبة معينة كما تقدم أنفاً - لا يعني أنها صارت مؤهلة للإيصال للمقصود والغاية، إذ ليس كل إصابة للواقع مهما كانت وكيفما كانت قادرة على تحقيق ذلك.

٣ - وأما الثالث فلا يؤكد أن المزج الحاصل يفسح المجال - وفي كافة الأديان - للعب دور المحقق للهدف.

٤ - وأما الرابع - وكذلك الأخير - فقد قلنا إنه لا يفيد إلا المعنوية، وكلامنا هنا في الإصابة.

٥ - وأما الخامس وهو الأقوى هنا فإنه بحاجة إلى إثبات وحدة التجربة الدينية لا مجرد افتراضها وتصويرها فضلاً عن المشكلات التي واجهت هذا المبنى مما تقدم ذكره.

٦ - وأما السادس فلأنه لا أقل يعترف بأن الحقيقة منقوصة، ومن الجائز عقلياً أن يكون نقصان الحقيقة في دين من الأديان موجباً لعدم موصليته إلى الهدف المنشود، ولا دليل يؤكد الشمولية هذه في الإيصال.

نعم على تقدير أننا أردنا بالهدف الديني أمراً دنيوياً قابلاً للقياس والتحديد والتقييم، كمجموعة محددة ومعينة من التأثيرات النفسية والسلوكية والروحية والاجتماعية والاقتصادية و... فهنا يمكننا أن نقوم بدراسة ميدانية لتأثيرات وتداعيات الأديان والمذاهب المتعددة في

هذا المجال ومعرفة مدى إيفائها بالغرض المتوخى منها^(١)، أما مع إقحام عناصر عامة في الهدف الديني أو إدخال العنصر الأخروي والنجاة الأبدية فإن إثبات التعددية بمعنى الموصلية إلى الغاية المرجوة من الدين سيكون أمراً صعباً ويجري فيه المشكل المتقدم.

وأما على تقدير سوق البحث في الجهة الثالثة فكما تقدم يمكن تصحيحها بالمبنى الرابع لا أقل وبصورة مباشرة بل بالأول بصورة غير مباشرة، لكن من دون إعطاء تعميم كلي بنحو لا يقبل التخصيص، لأنها قواعد عقلانية قد ينطبق مصداقها هنا وقد لا ينطبق تبعاً لمدى التقصير والقصور - بالمعنى المتقدم - في الأفراد أنفسهم، وقد قلنا إن كثيراً من مباني النظرية تؤمن رصيداً تبريرياً بالمعنى المذكور.

(١) الدراسة الميدانية للدين واحدة من فروع المعرفة الدينية التي لم تول اهتماماً يذكر من جانب العلماء والباحثين الدينيين، إذ اكتفى لتحديد الصواب الديني من الخطأ الديني بملاقاة الفكرة مع النص أو العقل المهرّد أما تحديد تناسلها في الواقع الميداني فلم يُعَمَّن لها، في حين يمكن في هذا الإطار أن يوظف علم الإحصاء والدراسات الرياضية في ملاحظة مظاهر أفرزتها تعاليم وأحكام دينية ليتم التعرف من خلال ذلك على الآثار التي تنجم عن تطبيق التعاليم الدينية في الواقع البشري، وهو أمر من شأنه إثراء الفكر البشري الديني إثراء ملحوظاً سواء من ناحية تدعيم المفاهيم الدينية تدعياً رقمياً وموثقاً أو من جهة تفادي بعض الآثار السلبية لتطبيق الدين في مجتمع من المجتمعات، وعلى كل حال فهذا موضوع عام يكفي له هذه الإشارة.

النتيجة

يمكن هنا تكثيف واختصار عصارة ما تقدم على شكل نقاط كالآتي:

١ - نظرية التعددية الدينية نظرية حديثة الظهور بشكلها الحالي، وهي نظرية تتلاقى مع العديد من النظريات الفكرية والفلسفية في المجالات المتعددة أبرزها الليبرالية والمذهب الإنساني.

٢ - تُميّز هذه النظرية عن نظريتي الإحصائية الدينية التي تحصر الحقيقة والخلاص في دين واحد، والشمولية الدينية التي توسع المجال لخلاص أتباع الديانات الأخرى أو أنها تحول كافة الديانات إلى دينية واحدة، تُميّز عنهما لأنها تعترف بالاختلاف وترفض الحصر مطلقاً.

٣ - تركز النظرية على الاعتراف بالاختلاف وعدم إمكان صهره، وتتطرق على أساس ذلك للإعتراف بالآخر اعترافاً واسعاً وشاملاً حتى للجانب المعرفي.

٤ - للتعددية جذور في الفكر الأوروبي الحديث، وقد شهدت كبرى أعمدها على يد المتكلم جون هيك في القرن العشرين، كما ساهمت شخصيات إسلامية في نقل هذه النظرية إلى العالم الإسلامي

أبرزها في الفترة الأخير الدكتور محمد أركون على مستوى الساحة العربية والدكتور عبد الكريم سروش على مستوى الساحة الإيرانية.

٥ - تركز التعددية على مجموعة مصادر أبرزها:

أ - اعتماد الدراسة الخارجية للدين.

ب - نظرية تكامل وتفاعل المعرفة الدينية.

ج - العقلانية النقدية.

٦ - للنظرية مباني عدة أبرزها:

أ - جمعية وتكثّر الفهم الديني.

ب - تفسير التجربة الدينية.

٧ - تواجده التعددية في الإطار العام مجموعة من المشكلات

أهمها:

أ - تعميم مفاد أدلتها ومبانيها بطريقة خاطئة.

ب - تقديمها نتائج نهائية وناجزة بالرغم من أنها لم تستكمل

عملية البحث كلها بما فيها البحث الداخلي الذي توجد حاجة لقراءته

بحثية وعدم تجاهله بالمطلق ولو على نحو المرحلة الثانية من

الدراسة حتى لا يقع خلط بين المنهجيات، بحيث تحافظ هذه المرحلة

من البحث على طبيعتها الخارجية.

٨ - إن هناك الكثير من المناقشات العامة للنظرية ابتلت إما

بالخلط المنهجي أو ببعض الأخطاء الناجمة عن تحميل النظرية ما لا

تتحمله ولو على بعض تصاويرها، من دون الإشارة إلى قدرة

النظرية على تجاوز هذه المشكلات المبينة في المناقشات.

٩ - بعض المباني التي ذكرتها النظرية قابلة للقبول ضمن أطر مفاهيمية معينة، وبعضها لا يمنحنا النتيجة المدعاة والمفترضة، كما أن بعض المناقشات الموردة على هذه المباني لا تتوفر على ما يدعمها بحسب الظاهر.

١٠ - للنظرية تصورات ثلاث محتملة:

أ - التصوير الأخلاقي القائم على مفهوم المعنوية والتبرير، وقد تبين وفق هذا البحث أنه تصوير مقبول دون الالتزام بتعميم كامل له.

ب - التصوير الوظيفي القائم على افتراض أن وظيفة الدين الحقيقي يمكن أن يؤديها أي دين آخر، وقد تبين أن هذا التصوير قابل للمناقشة بعدم الدليل عليه ضمن فرض معين، لا على كافة الفروض.

ج - التصوير المعرفي وهو الأهم، وقد تبين أن له صوراً وفروضاً كثيرة بعضها صحيح وبعضها غير صحيح أو لا أقل لم تثبت صحته، بيد أن النتيجة المهمة جداً هنا هي أن فرضية تبسيط الحقيقة وعدم تمركزها في جانب معين بالمطلق هي نظرية صحيحة، شريطة أن لا يحصر هذا التبسيط بتساوي النسبة بين الأدیان، بل يفتح المجال فيه على احتمال وجود مفاضلة ما، والاحتمال الأقوى هو أن يكون هذا الكلام هو المرجع الجنري والأولي للتعددية.

ولعل التعددية أرادت التصوير الأول للبحث، وعلى تقديره تكون نظرية صائبة بالحدود التي بيّناها، من دون أي حكم بالإصابة أو

عدمها على المقولات العملية التي دعت إليها النظرية لما تقدم لدى ترسيمنا لهذا البحث، وأما على تقدير استبطان النظرية لواحد من للتصويرين الأولين فإنها تكون خاطئة إذا ما أخذت الأمور على نطاق الشمول على تقدير صحة ما هو مذكور هنا مما تقدم، وصحيحة في بعض الصور التي جرى الحديث عنها سابقاً.

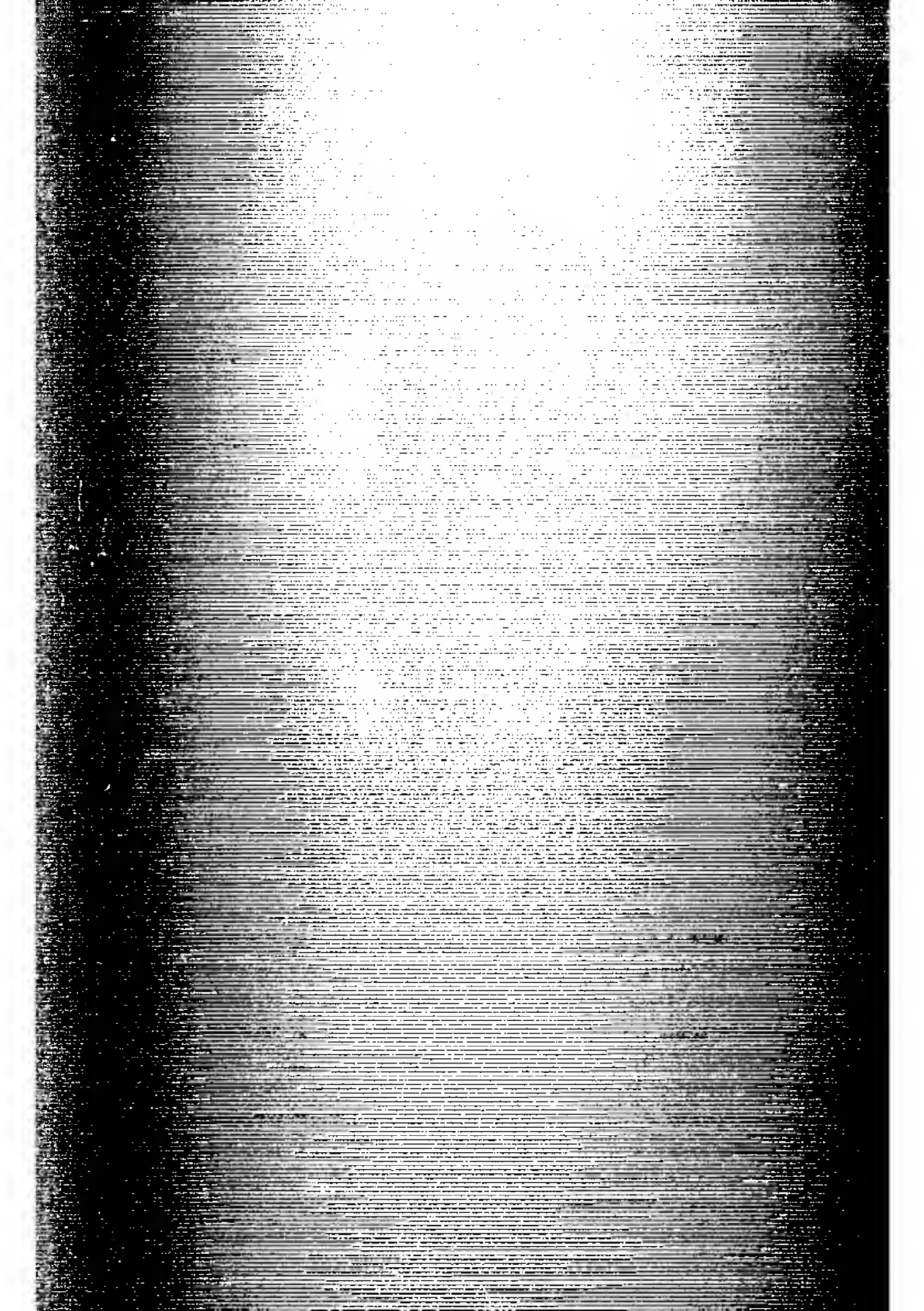
١١ - لقد اتسم هذا البحث فيما أرجو وأنصوّر بعدم التأييد المطلق للطرف المؤيد للنظرية ولا للطرف المعارض لها مما يتأكد من تراجع كلمات الطرفين، ولهذا فهو لا يمثل دفاعاً عن أي من طرفي الجدل العلمي في هذا الموضوع، وإن التقى مع هذا الطرف أو ذاك بنقطة جوهرية تارة أو ثانوية أخرى.

كلمة أخيرة

مهما تكن النتيجة التي يخرج بها الباحث من التعددية الدينية المعرفية فإن الشيء الأساس في الحياة العملية يبقى هو البعد الاجتماعي لهذه النظرية.

إن البعد الاجتماعي للتعددية يمكن أن يصنّف على أنه المنطقة التي تلتقي فيها أكثر الاتجاهات، سواءً منها الاتجاهات التي تؤمن بالتعددية الدينية ببعدها المعرفي أو التي ترفض ذلك؛ ومن هنا يمكن أن يكون هذا البعد أساساً جيداً نحو دفع الحالة الفكرية والاجتماعية معاً إلى الأمام فيما من شأنه أن يصبّ في صالح الفكر والثقافة والدين والحياة.

المشكلة الأساسية التي تحصل في كثير من الأحيان هي أن الفهم النظري للتعددية الاجتماعية التي تعني حق الاختلاف والرأي بالدرجة الأولى لم يتحول في كثير من الأحيان إلى ثقافة معاشة؛ فتتمت الدعوة للتعددية بوسائل لا تؤمن بها هذه المدرسة نفسها، في حين جرى الحد من هذه التعددية أحياناً تحت غطاء مجموعة من الاعتبارات التي حاولت استخدام المفاهيم الدينية، وهو أمرٌ - على



إداء أو منهج، إن الحقيقة كالحق القانوني والأخلاقي قابلة - بدرجة كبيرة - لسوء الاستخدام؛ فكما أن مجرد امتلاك حق قانوني ما لا ينفي عن صاحبه تهمة سوء استخدام هذا الحق فكذاك امتلاك الحقيقة لا يبرر لصاحبه أن يفعل ما يشاء بحجة أنه امتلكها، فالسلطان النظري والفكري على هذه الحقيقة لا يعني بالضرورة حقاً وتسلطاً مبدئياً عليها، ومن هنا كان من الممكن من ناحية فلسفية حقوقية الفصل بين الحقيقة والواقع وبين الممارسات التي تتطلبها هذه الحقيقة تماماً كما هو الجهد القضائي في طبعه الأولي، فإن الواقع وإن كان لازم للرعاية دائماً إلا أن الاعتبار القضائي في المجتمع يحد حتى من قسمة وقمة هذا الواقع في الأداء والممارسة، ومن هنا يكون الواقع قابلاً للتجمد في بعض الموارد القضائية التي لا تصيب فيها قرارات القاضي.

غير أن هذا لا يعني تهميش دور الحقيقة بقدر ما يعنى ضرورة المحافظة عليها في الحياة العملية، فالكثير من الحقائق قد تعرضت للظلم والعدوان من طرف أصحابها قبل أن تتعرض لذلك من طرف أولئك الذين لا يؤمنون بها، وهذه مفارقة عجيبة تستحق للتفكير وطبع إنساني قد يكون من الصعب تغييره بهذا البساطة والسهولة، لأن السرور البشري بامتلاك الحقيقة قد يحول دون أن يحسب الإنسان الحقوق والواجبات التي تقع بينه وبينها.

ولعل هذه هي مشكلتنا حينما لم نعش الحياة التعددية بمعناها

كلا طرفيه - شكّل ويشكل عنصراً متوتراً في المجتمع.

إن النظرية الأخلاقية القائلة بأن الإفراط لابد أن يواجهه بالتقريب، وعند انكسار شوكته يُصار إلى العودة إلى نقطة الوسط هي نظرية غير شاملة، إذ لا ضمانات تؤكد هذه العودة ولا شيء يضمن رجوع الأمور إلى وضعها الطبيعي بعد انكسار طرف من الأطراف - بالمعنى الأخلاقي لكلمة طرف - وهو ما يدفع إلى إبراز التحفظ من هذا المنهج لا من حيث المبدأ وإنما من حيث الشمول والامتداد.

إذا صحت التعددية الدينية فإنها تنفي النزعات الإطلاكية والشمولية وتدعو العقل الذي يحملها إلى مزيد من إفصاح الهامش للاستثناء. إن ثقافة الاستثناء ورفض الإطلاقات - بما فيها إطلاق أن لا إطلاق في الحياة - هي ضمان عملي هام لتلاقي الأفكار في تلك البقعة المستثناة، وإلا فإذا أريد للإطلاق أن يتحكم بمسار الأمور فهو يعني من الناحية العملية - وغالباً - نفي الآخر وتقويت فرص التلاقي معه، ومن هنا فإن إحياء ثقافة الاستثناء في الحياتين الدينية والإنسانية هو أمر في غاية الأهمية وعلى ثقافة التعدد العملي أن تسعى لإحياء هذا الأمر.

إن واحدة من إفرازات ثقافة الاستثناء ورفض الإطلاقات هو الحد من الشعور بالملزمة بين الحقائق النظرية والحقائق العملية؛ لأنه ليس هناك أي دليل يلزمنا بمجرد التوصل إلى الحقيقة أن يكون لنا الحق في استخدامها بأي شكل من الأشكال أو تقديمها كتبرير لأي



الميداني فقدّمنا الحقيقة النظرية على الحقّ الطبيعي العملي، ولم نقم بموازنة بين هذين الواقعين اللذين يحتاجان قبل كلّ شيء إلى التوفيق والمعادلة، نعم فتوصل الطب الحديث إلى حقائق خارقة لا يعني - في أيّ نظام حقوقي في العالم - أن استخدام هذه الحقائق في الواقع البشري هو أمر مبرر فضلاً عن أن يكون مطلوباً، وهكذا الحال في الحقائق الفلسفية والإنسانية والدينية بما فيها نظرية التعددية الدينية بقطع النظر عن مدى الصوابية فيها.

وفي النهاية تبقى ثقافة التعددية أو الاستثناء أو الآخر أو... محتاجة قبل كلّ شيء لجهد تربوي بعد الفراغ عن تقرير بناها النظرية، والشيء الذي قد نفتقده أحياناً مجتمعاتنا ومنتدياتنا الفكرية والثقافية، لأنّ مسألة التربية تحتاج إلى فترة زمنية طويلة من جهة كما وتدخل فيها عناصر العائلة والمدرسة والمجتمع و.... من جهة أخرى، فليست درماً قابلاً للتنفيذ خلال فترة وجيزة وحتى لو قبل التطبيق كذلك، فإنّ تحوّلَهُ إلى حالة من الملكة المستقرة والطبع الثابت هو أمر في غاية التعقيد، ويحتاج قبل كلّ شيء إلى جهود متضافرة على أكثر من صعيد ومن قبل أكثر من تيار ومؤسسة إنسانية وحياتية، ومن هنا فمن الضروري لإصلاح الوضع الاجتماعي والأخلاقي لمجتمعاتنا أن يُصار إلى نشر هذه المفاهيم ليس في حدود الكتب والمحاضرات والدراسات والأبحاث فحسب بل على صعيد العائلة والمدرسة و... أيضاً، وليس في نطاق المسائل الفكرية

والدينية والسياسية الكبرى فحسب بل على نطاق المفردات الحياتية اليومية، وهو أمرٌ يجب أن نَعْرِفَ بأنه من الصعوبة بمكان علينا قبل أن يكون على الأجيال اللاحقة.

والحمد لله رب العالمين

فهرس المساحدر

أ - الكتب والمؤلفات:

- ١ - القرآن الكريم.
- ٢ - الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، دار الكتب الإسلامية، آخوندي، إيران، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨ هـ.ق.
- ٣ - التوحيد، الشيخ محمد بن علي بن الحسين الصدوق، جماعة المدرسين، قم، إيران، تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني، ١٣٨٧ هـ.ق.
- ٤ - الإمامة والتبصرة، علي بن الحسين بن بابويه القمي، نشر وتحقيق مدرسة الإمام المهدي (عج)، قم، إيران.
- ٥ - نهج البلاغة، جمع الشريف الرضي لكلام أمير المؤمنين (ع)، دار الأسوة للطباعة والنشر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.ق.
- ٦ - مصباح الأصول، محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي، تقارير بحث السيد الخوئي، مكتبة الدلوري، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٢ هـ.ق.
- ٧ - التفتيح في شرح العروة الوثقى، الميرزا علي التبريزي الخروي، تقارير بحث السيد الخوئي، دار الهادي للمطبوعات، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٠ هـ.ق.

- ٨ - الفتاوى الواضحة، الشهيد السيد محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة السابعة، ١٩٨١م.
- ٩ - قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، د. محمد أركون، ترجمة وتعليق هشام صالح، دار الطليعة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
- ١٠ - صراطهاى مستقيم، عبد الكريم سروش، مؤسسه فرهنگى صراط، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.
- ١١ - شرح أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، الشهيد الشيخ مرتضى مطهرى، ضمن مجموعة مؤلفات الشهيد مرتضى مطهرى الفارسية، ج ٦، إنتشارات صدرا، طهران، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م.
- ١٢ - فلسفه كانت، بيدارى از خواب دکامتيسم، الدكتور مير عبد الحسين نقيب زاده مؤسسة انتشارات آگاه إيران، إيران، الطبعة الثالثة، ١٩٩٥م.
- ١٣ - قبض وبسط تتوريك شريعت، الدكتور عبد الكريم سروش، مؤسسه فرهنگى صراط، طهران، الطبعة الرابعة، ١٩٩٥م.
- ١٤ - البرهان في تفسير القرآن، المحقق زين ميثم البحراني.
- ١٥ - تفسير الصافي، المحقق محسن الفيض الكاشاني، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٢م.
- ١٦ - بلور اليزم ديني واستبداد روحانيت، الأستاذ محسن غروياني، إنتشارات يمينا، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
- ١٧ - موسوعة المورد، منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٣م.

- ١٨ - موسوعة لالاند الفلسفية، اندريه لالاند، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
- ١٩ - المورد عربي - انكليزي ، روجي البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الحادية عشرة، ١٩٩٩م.
- ٢٠ - موسوعة أعلام للفلسفة العرب والاجانب، إعداد روني إيلي ألفا، دار الكتب العلمية الطبعة الاولى، ١٩٩٢م.
- ٢١ - الموسوعة السياسية، عبدالوهاب الكيالي، الطبعة الثالثة، ١٩٩٠م.
- ٢٢ - دين شناسي، محمد حسين زاده، انتشارات مؤسسه آموزشي وبزوهشي امام خميني، ايران، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
- ٢٣ - فلسفه دين، جون هيك، ترجمة بهزاد سالكي، انتشارات بين المللي الهدى، طهران، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
- ٢٤ - تصامح آري يسانه، دفتر نخست، مجموعة من الباحثين، مؤسسه فرهنگي لنديشه معاصر، نشر خرم، ايران، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
- ٢٥ - كندكاوي در سويه هاي بلوراليزم، محمد حسن قنردان قراملكي، كانون لنديشه جوان، ايران، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
- ٢٦ - المنقذ من الضلال، الشيخ أبو حامد الغزالي.
- ٢٧ - اقتصادنا، شهيد السيد محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة السادسة عشرة، ١٩٨٢م.
- ٢٨ - التعددية والحرية في الإسلام، حسن الصفار. الطبعة الثانية، بيروت، دار المنهل، ١٩٩٦م.
- ٢٩ - بلوراليسم ديني، صادق لاريجاني، مركز مطالعات وبزوهش هاي فرهنگي حوزه علميه، قم، ايران.

ب - الإصدارات والدوريات:

- ١ - كيان، العدد: ٣٩ ، ١٣٧٦ هـ ش / ١٩٩٧ م.
- ٢ - كيان، العدد: ٣٦ / ١٣٧٦ هـ ش / ١٩٩٧ م.
- ٣ - كيان، العدد ٤٠ ، ١٣٧٦ هـ ش / ١٩٩٧ م.
- ٤ - نقد ونظر، العدد ٧ - ٨ ، ١٣٧٥ هـ ش / ١٩٩٧ م.
- ٥ - كلام إسلامي، العدد ٢٣ - ٢٤ ، عام ١٣٧٦ هـ ش / ١٩٩٧ م.
- ٦ - كتاب نقد، العدد ٩ - ١٠ - ١٩٩٩ م.
- ٧ - الفكر الإسلامي، العدد ١٨ - ١٩ .
- ٨ - پیام حوزه، العدد ٢٥ ، ١٣٧٩ هـ ش / ٢٠٠٠ م.
- ٩ - معرفت، العدد ٣٢ ، بهمن و اسفند ١٣٧٨ هـ ش / ٢٠٠٠ م.
- ١٠ - كتاب نقد، العدد ٧ ، ١٣٧٧ هـ ش / ١٩٩٨ م.
- ١١ - الفكر الجديد، العدد ١٧ ، ٢٠٠٠ م.
- ١٢ - كيان، العدد ٤٨ .
- ١٣ - التوحيد، العدد ١٠٥ .

• • •

فهرس الموضوعات

٥	مقدمة الكتاب
١١	توطئة
١٧	القسم الأول
١٩	التعددية، تحديد المصطلح والمفهوم
٢٦	الإحصائية والشمولية الدينية
٢٩	مدعىات التعددية الدينية
٣٥	منجزات ومخاطر التعددية الدينية
٥١	السياق التاريخي لنظرية التعددية
٦٥	مصادر التعددية الدينية
٦٦	أ - المصادر الأولى: البحث الخارجي والداخلي
٦٩	ب - المصادر الثانية: تكامل المعرفة الدينية
٧١	ج - المصادر الثالثة: تقييم العقل ونتائجته
٧٩	مباني التعددية الدينية
٧٩	المبنى الأول: تكثر وجمعية الفهم الديني
٨٣	المبنى الثاني: شمولية الهداية الإلهية
٨٥	المبنى الثالث: المزوجة والاختلاط في العالم
٨٧	المبنى الرابع: العوامل غير العلمية في تكوّن الاعتقاد
٩٠	المبنى الخامس: تفسير التجربة الدينية
٩٤	المبنى السادس: نظام الحقائق

٩٦	المبنى السابع: التكثر والتنوع القيمي.....
١٠٠	المبنى الثامن: التحقيق والتقليد في الدين.....
١٠٥	القسم الثاني.....
١٠٧	مدخل نقدي.....
١٢١	الإشكاليات العامة.....
١٢١	الملاحظة الأولى: خارجيّة التعددية.....
١٢٢	بحث ومناقشة.....
١٢٤	الملاحظة الثانية: التعددية والنص الديني.....
١٣٤	للملاحظة الثالثة: وهمية المجتمع التعددي، مسألة الحجّة.....
١٣٥	بحث ومناقشة.....
١٣٧	الملاحظة الرابعة: التعددية والسلوك الديني.....
١٣٨	بحث ومناقشة.....
١٤٠	الملاحظة الخامسة: التعددية وطفرة التعميم.....
١٤١	للملاحظة السادسة: إشكالية الأنساق التاريخية.....
١٤٤	بحث ومناقشة.....
١٤٨	الإشكاليات والانتقادات الخاصّة.....
١٥٠	المبنى الأول.....
١٥٠	الإشكالية الأولى: بين التفسير والتبرير.....
١٥٢	الإشكالية الثانية: التعددية وجوهر الدين.....
١٥٥	الإشكالية الثالثة: التفسير ووحدة النص.....
١٥٥	بحث ومناقشة.....
١٥٦	للمبنى الثاني.....
١٥٩	الإشكالية الأولى: التعددية وتحجيم الهداية الإلهية.....
١٦٠	الإشكالية الثانية: الهداية والإهداء.....

المبنى الثالث	١٦١
الانتقاد الأول: الخالصية والحقانية	١٦١
بحث ومناقشة	١٦٢
الانتقاد الثاني: غاية الرسل وتشخيص الحق	١٦٣
بحث ومناقشة	١٦٤
المبنى الرابع	١٦٥
التعديتوں والعوامل التبريرية	١٦٥
بحث ومناقشة	١٦٥
المبنى الخامس	١٧٢
الملاحظة الأولى: جوهرية التجربة ووحدةها	١٧٢
الملاحظة الثانية: الخطأ في التجربة الدينية	١٧٤
بحث ومناقشة	١٧٤
الملاحظة الثالثة: الخطأ في تفسير التجربة	١٧٥
بحث ومناقشة	١٧٥
المبنى السادس	١٧٦
الظرفية العلمية وعنصر الشمول والنفي	١٧٦
المبنى الأخير	١٧٧
بين المبرر الأخلاقي والمبرر المنطقي المعرفي	١٧٧
موقف ما من التعندية	١٧٩
النتيجة	١٩٥
كلمة أخيرة	١٩٩
أفهرس المصادر	٢٠٥
أفهرس الموضوعات	٢٠٩



هذا الكتاب

يعد موضوع التعددية الدينية من أهم الموضوعات المنهجية في بناء المعرفة الدينية؛ إذ إنه يحدّد، من نحو أول، موقع هذه المعرفة ودورها في منظومة المعارف، ويوفّر من نحو ثان، أسس الاعتراف بالآخر وحواره ... وإذ يبحث هذا الكتاب، في هذا الموضوع فيحدّد المصطلح والمفهوم، وينير الإشكالات ويناقشها، فذلك وعياً من مؤلفه بتلك الأهمية واستجابة لحاجتين : اولاهما التأهيل المنهجي وثانيتهما مواجهة ظواهر العصر الحديث من عولمة ولا انتماء وتعليب فكري...
حيدر حب الله

الغدير
بيروت - لبنان

حارة حريك - بناية البنك اللبناني السويسري
هاتف : ٠٣/٦٤٤٦٦٢ - ٠١/٥٥٨٢١٥ - تليفاكس : ٠١/٢٧٣٦٠٤

ص. ب : ٢٤/٥٠ - بيروت - لبنان

٢٤/٥٠ - بيروت - لبنان

١٠ - بيروت - لبنان

بيروت



الغدير

100151

100151